KRISE UND KRITIK
DER WARENGESELLSCHAFT

HORLEMANN

ISBN 978-3-89502-251-

© 20076 Horlemann
Alle Rechte vorbehalten

Herausgeber

Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V.
Am Heiligenhäuschen 68
67657 Kaiserslautern

Redaktion

Michael Böhme (Leipzig)
Martin Dornis (Leipzig)
Robert Kurz (Nürnberg)
Claus Peter Ortlieb (Hamburg)
Frank Rentschler (Marburg)
Roswitha Scholz (Nürnberg)
Udo Winkel (Nürnberg)

Anschrift der Redaktion

Redaktion EXIT
c/o Horlemann Verlag
Postfach 1307
D-53583 Bad Honnef

E-Mail: info@exit-online.org
www.exit-online.org

Anschrift des Verlags

Horlemann Verlag
Postfach 1307
53583 Bad Honnef
Telefax 0 22 24 / 54 29

E-Mail: info@horlemann-verlag.de
www.horlemann-verlag.de

INHALT

5 **Editorial**

15 Robert Kurz
Grau ist des Lebens goldner Baum und grün die Theorie
Das Praxis-Problem als Evergreen verkürzter Kapitalismuskritik und die Geschichte der Linken

107 Carsten Weber
Der Urschrei des Subjekts
Voraussetzungen der Moderne in der Geschichte des Mittelalters

145 Claus Peter Ortlieb / Jörg Ulrich
Die metaphysischen Abgründe der modernen Naturwissenschaft
Ein Dialog

177 Roswitha Scholz
Homo Sacer und die „Die Zigeuner"
Antiziganismus – Überlegungen zu einer wesentlichen und deshalb „vergessenen" Variante des modernen Rassismus

Rezensionen, Glossen, Kommentare

228 Udo Winkel
Carl Schmitt und die Juden

235 Frank Rentschler
Eine Kritik „linker" Biopolitik
Zum Buch „Das Leben lebt nicht" der Gruppe Röteln

245 Claus Peter Ortlieb
Fetisch unser
Zur Fetisch-Ontologie in Hartmut Böhmes „Fetischismus und Kultur"

251 Knut Hüller
„Ölpreis und Demokratie“

255 Gerd Bedszent
Utopia in Warenform

256 Udo Winkel
Zwischen „Herrn K.“ und der Bachelor-Historie
Ein Kommentar zum Historikertag in Konstanz

4

EDITORIAL

Die „Unterschicht" treibt neuerdings die Republik um, auch wenn der deutsche Arbeits- und Sozialminister sie nicht wahrhaben will und niemand genau sagen kann, worin sie besteht. Dabei wurde doch von der neuen Armut bereits Mitte der siebziger und verstärkt seit den achtziger Jahren gesprochen. Neu ist also keinesfalls die Unterschicht als Phänomen, neu ist allerdings, dass es in die Schlagzeilen gerät. Dafür mag eine Rolle spielen, dass aufgrund der forcierten Ausdünnung der Sozialbudgets und der Zwangsmaßnahmen im Gefolge von Hartz IV sich die Situation für viele Arbeitslose, „Unterbeschäftigte" und von Sozialhilfe Abhängigen erheblich verschlechtert hat. Für die mediale Wahrnehmung wichtiger ist aber, dass der Kreis der potentiell Betroffenen in den letzten Jahren erheblich erweitert wurde und inzwischen ganze akademische Sparten zu ihm gehören. Das Schlagwort „Prekariat", zunächst vor allem in linken Kontexten gebraucht, macht nun auch in den bürgerlichen Medien die Runde. Entsprechende Ängste sind, wie bereits sattsam in der Presse verschiedenster politischer Ausrichtungen erörtert, in den Mittelschichten besonders weit verbreitet.

Dies betrifft nicht zuletzt auch die Linke(n). So macht in letzter Zeit etwa der postoperaistische Theoretiker Sergio Bologna zunehmend von sich reden. Er fragt: „Wer spricht heute noch von sich selbst als einer sozialen Schicht? Wer betrachtet noch diese middle class als ein interessantes politisches Subjekt? Wenn wir auf die Geschichte der antiautoritären Bewegungen zurückgreifen (...) oder die Geschichte der sogenannten operaistischen Bewegungen, (merken) wir, dass im Grunde genommen eine ausdrückliche Analyse der middle class fehlt" (Sergio Bologna, Die Rolle der Theorie in der politischen Aktion, in: jour fixe-initiative berlin, Klassen und Kämpfe, Münster 2006, S. 58). Problematisch ist für Bologna dabei, dass in der Informations- und Wissensgesellschaft nun auch noch bestimmte neue Mittelschichten verschwinden, die sie selbst hervorgebracht hatte.

In eine ähnliche Richtung geht auch Georg Seeßlen in der „Jungle World" (25.10. 2006): „Und auch der Klassenkampf von oben, den wir seit einiger Zeit erleben, kommt an die Grenze, wenn die Mittelschicht endgültig zerrieben ist, die heute sowohl für den Luxus der Reichen als auch für das Überleben der Armen sorgen muss. So wird schließlich aus der um ihr Überleben kämpfenden Mittelschicht eine blutende Klasse, und dann eine verschwindende. Wenn aber die eine Klasse, die alles hat, der anderen Klasse, bei der nichts mehr zu holen ist, direkt gegenüber steht, ist die Geschichte des Kapitalismus zu Ende geschrieben. Wogegen nichts einzuwenden wäre, wenn es nicht im Konkreten verdammt viel Leid, Gewalt und Verlust bedeuten würde". Dass dies vor allem für die von oben und unten ausgebeuteten Mittelschichten gelte, die offenbar für die mögliche Emanzipation der Menschheit schlechthin stehen, scheint dabei selbstevident, auch wenn Seeßlen dies

nicht so genau ausspricht. Dass wir für den Luxus der Reichen und das Überleben der Armen sorgen müssen, war uns noch gar nicht so bewusst!

Überhaupt dachten wir immer, dass mehr oder minder traditionelle Klassenkampfmarxisten gegen jedwede Klassenverhältnisse sind ... So kann man sich täuschen: An den obigen Zitaten offenbart sich, dass es um ein Eigeninteresse geht und man sich selbst in den Mittelschichten verortet. Linke sind dabei vor allem deshalb schockiert, weil sie jetzt selbst betroffen sind. Es stellt eine narzisstische Kränkung dar, etwa jahrelang studiert zu haben und trotzdem abserviert zu werden. Und selbst wenn man das Studium abgebrochen hatte, schien dies nicht eine ganze Zeit lang gerade darauf hinzudeuten, dass man ultraflexibel ist und (irgendwie, wenn auch vielleicht nur in Potenz) zu den Erfolgreichen gehören könnte? Derartige Imaginationen und/oder Erfahrungen machen wohl nicht wenige Lebensläufe der Linken aus. Dabei herrschen immer noch im Grunde dünkelhafte Vorstellungen, wie sie in den ständisch-bildungsbürgerlichen bzw. klassenmäßig-fordistischen Verhältnissen wurzeln, nämlich eigentlich zu den „besseren Leuten" zählen zu wollen.

Diese stillen Hoffnungen werden jetzt enttäuscht. Man könnte geradezu sagen, dass es inzwischen von der „nivellierten Mittelstandsgesellschaft", die Schelsky schon in den 50er Jahren konstatiert hatte, und gewissermaßen einer „pluralisierten Mittelschichtsgesellschaft" seit den 70er Jahren nunmehr in den Keller einer „pluralisierten Unterschichtsgesellschaft" geht. Doch die Rettung ist nah: Nach dem Niedergang der New Economy Anfang dieses Jahrzehnts versucht eine wiederauferstandene Internet-Ökonomie nochmals durchzustarten. „Wir nennen es Arbeit", so der einschlägige Bestseller von Holm Friebe und Sascha Lobo über die „digitale Bohème". Dass auch diese Blase platzen kann, nimmt man offensichtlich nicht mehr so ernst, ist ja nur ein vorübergehender Hype! Eingelagert sind diese neuen Hoffnungen in die mittlerweile grassierende Propaganda eines nun angeblich „wirklichen" globalen „Aufschwungs", dessen Abhängigkeit von globalen Defizitkreisläufen (und dem hoch verschuldeten Auslaufmodell des US-„Konsumwunders") kaum noch thematisiert wird. Zugleich abstrahiert die mediale Euphorie davon, dass die beschworenen neuen Jobs größtenteils befristet und im prekären Dienstleistungs-Segment angesiedelt sind und der Prozess massenhafter Entlassungen und Herunterstufungen regulärer Beschäftigungsverhältnisse ungebremst weitergeht.

Dabei kann man getrost davon ausgehen, dass inzwischen große Teile der neuen Mittelschichten tatsächlich zum „Prekariat" gehören (Stichwort: Generation Praktikum). Das ist gerade das Neue an dieser Situation: Es sind nicht mehr wie noch vor ein paar Jahren vor allem die Unqualifizierten betroffen. Wenn dabei auch viele auf das Sponsoring und den noch vorhandenen „fordistischen Speck" (Robert Kurz) ihrer Alten vertrauen können, so schmilzt dieser Speck doch langsam ab. Gleichzeitig verbreitert sich die traditionelle Unterschicht (Obdachlose, so genannte

Bildungsferne usw.). Es hat sie im Kapitalismus mit seinen Konkurrenzmechanismen selbst zu Zeiten der höchsten Wohlfahrtsstaatlichkeit als Fluchtpunkt negativer Vergesellschaftung und Subjektivität immer gegeben, und sie hat als wirklich allerunterste Charge fungiert, ohne dass ihr Elend seinerzeit sonderlich aufreizend wirkte. Heute nun wird „Unterschicht" zu einer Horrorchiffre des postfordistischen Mittelschicht-Absturzes, wenn der Fahrstuhl nicht mehr „nach oben" geht wie in der fordistischen Wohlstandsgesellschaft, sondern „nach unten", und wir heute in einer „Gesellschaft des Weniger" leben, so die verharmlosende Sprache Ulrich Becks. „Gefährdetes Leben" (Judith Butler), „Verworfenes Leben" (Zygmunt Bauman) und „Homo sacer" (Giorgio Agamben) sind dabei Buchtitel, die schon einige Jahre auf dem Buchmarkt Erfolg haben und die „Exklusion", das „Überflüssigwerden", die Ausgrenzung in verschiedenster Hinsicht zum Inhalt haben.

Entscheidend ist es deshalb, sollte es tatsächlich zu einem Aufbegehren kommen, sozialdarwinistische Tendenzen in den sozialen Bewegungen selbst von vornherein zu problematisieren, letztlich auszugrenzen, und innerhalb der Linken einem mehr oder minder vorhandenen partikularen Interessenstandpunkt im Sinne der absturzgefährdeten neuen Mittelschicht die Stirn zu bieten. Die einschlägige Betroffenheitsweinerlichkeit im Zuge der ersten Hartz-IV-Proteste lässt zwar Schlimmes erahnen, sie muss aber ja nicht unbedingt fortgesetzt werden. Zu hoffen ist dabei, dass die Berücksichtigung des negativen gesellschaftliche Ganzen auch innerhalb sozialer Bewegungen geltend gemacht wird. Freilich kann es nicht darum gehen, altruistisch von der eigenen Situation zu abstrahieren, doch darf diese nicht zum zentralen betroffenheitsideologischen und die kritische Perspektive verkürzenden Ausgangspunkt des sozialen Engagements werden. Wesentlich wäre es dabei, die Diskriminierungsdimensionen Geschlecht und „Rasse"/Ethnie von vornherein mit einzubeziehen, und erst recht die Dimension einer zirkulationsideologischen und/oder „existentialistischen" (Heidegger) Kriseninterpretation, die mit kulturalistischem Antiamerikanismus, „strukturellen Antisemitismus" und zunehmend offen antisemitischen Klischees vermittelt ist. Hier zeigt sich die gefährlichste ideologische Tendenz im Zusammenhang von „Absturz der neuen Mittelklasse" und „pluralisierter Unterschichtsgesellschaft" als Verlaufsform des Krisenprozesses.

Solange diese Zusammenhänge nicht ausreichend zur Sprache kommen, wird auch die Debatte um das so genannte bedingungslose Grundeinkommen so laufen wie sie läuft. Hauptprotagonisten sind auch hier die neuen Mittelschichten. Dabei wird die Kritik, dass sie in ihrer Naivität einem neoliberalen Konzept zum Durchbruch verhelfen, zunehmend gegenstandslos, zumindest was die Unterstellung angeht, dass sie eigentlich etwas anderes wollen. Denn die neoliberale Ausrichtung des Konzepts wird nicht nur in Kauf genommen, sie wird offen unterstützt. Ein Grundeinkommen, das unter Hartz IV liegt (wie im Vorschlag des Ministerpräsidenten Althaus), wird akzeptiert, wenn die Zuverdienstgrenzen angehoben werden und das Einkommen durch gelegentliche Aufträge aufgebessert werden kann.

Dadurch kann das Armutsniveau zwar nicht verlassen, aber immerhin noch ein Distinktionsgewinn gegenüber den eigentlichen Unterschichten erzielt werden, die als total passiv imaginiert werden.

Es geht überhaupt um eine Diskurshegemonie und um die Definitionsmacht über Problemlagen im Sinne der Krisenverwaltung. So soll etwa der „mangelnde Aufstiegswille" der Grund für die perspektivlose Situation der Unterschichten sein. Lothar Späth zufolge soll gar der allzu spendable Wohlfahrtsstaat die Unterschichtsmisere verursacht haben! Ziel ist es, die Probleme bei aller wohlfahrtsstaatlichen Wortkosmetik ins Private hinein zu entsorgen. Deutlich wird dies auch in einem allenthalben geführten Feldzug gegen die Gummibärchen- und Frittenmentalität des Unterschichtsprekariats; auf diese Weise soll noch in der Einführung qualitativer Kriterien (wir wollen eben „gute" statt „schlechte" Ernährung) ein Nebenschauplatz zum Hauptschauplatz und die ganze Malaise einer Kontrolle im Sinne „schwarzer Pädagogik" zugeführt werden. Na, vielleicht wieder ein Betätigungsfeld für unsere vom Absturz bedrohten Öko-Sozialklempner-Mittelschichtler?

Zur Empörung in der sogenannten Unterschichtsdebatte haben bekanntlich nicht Proteste „von unten" geführt, sondern eine Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung, die in der Öffentlichkeit gehypt wurde. Ganz ähnlich verhält es sich beim Thema Klimawandel, das gleichermaßen wieder einmal Schlagzeilen macht. Der frühere Weltbankökonom Nicolas Stern hat eine entsprechende Studie – in Auftrag gegeben vom britischen Schatzkanzler Gordon Brown – vorgelegt. Darin geht es um die Kosten des Klimawandels. Stern fordert in der Studie dazu auf, die Klimagasemissionen weltweit entscheidend zu senken. Andernfalls würden die mit der zu erwartenden Migration und Nahrungsmittelknappheit verbundenen exorbitanten Kosten – das eigentliche Skandalon – die Weltwirtschaft in eine tiefe Depression stürzen, die noch diejenige der 30er Jahre übertreffen könne. Der Aufwand, dies abzuwenden, wäre laut Stern gering: Er erfordere nur 1 % des weltweiten Sozialprodukts bzw. 350 Milliarden Dollar jährlich. Eine derartige Wende müsse allerdings schnell herbeigeführt werden, sonst drohe nicht nur der ökologische, sondern auch der ökonomische Kollaps.

Inzwischen haben verschiedene Studien (u.a. die Klimaberichte der UNO) gezeigt, dass die kapitalistisch immanent berechneten Kosten einer tatsächlichen Wende bei den Emissionen in Wirklichkeit exorbitant hoch wären; gelegentlich wurde schon von der Notwendigkeit einer Art (illusorischen) „planetarischen Kriegswirtschaft" gesprochen, um die Klimakatastrophe abzuwenden. Soweit die Folgen tiefer Eingriffe überhaupt bedacht werden, ist meist nur die Rede von einer undifferenzierten Absenkung des Konsumniveaus für die Mehrheit; die Klimadebatte kann so womöglich auch noch für die soziale Krisenverwaltung instrumentalisiert werden.

Bemerkenswert ist, dass der Klimawandel und die sich daraus ergebenden Probleme nicht etwa grundsätzlich mit der kapitalistischen Produktions- und Lebens-

weise in Verbindung gebracht, sondern völlig immanent teils als bloße „Versäumnisse“ vor allem der Politik oder des Managements dargestellt, teils ins Private als bloße Aufgabe persönlicher, kapitalismus-kompatibler Verhaltensänderungen abgeschoben werden. Auffällig ist ebenfalls, dass nicht die menschliche (und ökologische) Katastrophe Maßstab der Kritik ist, sondern das Kostenproblem, das blauäugig heruntergerechnet wird. Soweit in der politischen Klasse eine gewisse Einsicht in die Bedrohung dämmert, bricht sich diese an der Unmöglichkeit, die kapitalistische Funktionslogik auch nur ansatzweise in Frage zu stellen. Gleichzeitig tönen die neoliberalen Hardliner (so etwa der „Wirtschaftswoche“- Chefredakteur Stefan Baron) von „Panikmache“. Einsicht und Abwehr lassen sich durchaus im Polit-Marketing verbinden. Die längst parteiübergreifende neoliberale Intention soll als human, weich und sensibel präsentiert werden, um von vornherein einen Schulterschluss mit möglichen Protestbewegungen zu suggerieren, der diese strategisch aushebeln soll. Es kann vermutet werden, dass es hier wie bei der Unterschichtsdebatte um eine Entdramatisierung und De-Thematisierung geht, wenn „alte“ Themen wie soziale Ungleichheit und Ökologie wieder an die Oberfläche kommen und mittlerweile selbst CDU/CSU und FDP ihr Herz für das „Soziale“ und „Ökologische“ entdecken; zu Discounter-Preisen selbstverständlich.

Wir sehen also, Ideologie- und Subjektkritik tut weiterhin Not, sowohl gegenüber dem bürgerlichen Mainstream als auch gegenüber der linken Szenerie. Die „soziale Frage“ kann nicht unmittelbar ab- und angerufen werden, ohne durch eine differenzierte Analyse einschließlich der ideologischen Verwerfungen hindurchzugehen. EXIT! wird sich in Zukunft dem komplexen Problem eines „Absturzes der neuen Mittelklasse“ und seiner ideologischen Verarbeitung in verschiedener Hinsicht verstärkt zuwenden. Diese und andere Tendenzen sind in Beziehung zu setzen zum Wesen der kapitalistischen Konstitution, d.h. des Wert-Abspaltungsverhältnisses. Was sich aktuell in den Auseinandersetzungen um Prekariat und Mittelschichtsmisere, postmoderne „Wissensgesellschaft“ oder Klimawandel zeigt, ist vermittelt mit dem auch in der Linken virulenten bürgerlichen Praxisbegriff, den Bedingungen der modernen Subjektkonstitution wie der naturwissenschaftlichen Denkweise und verborgenen Dimensionen des Rassismus auf arbeitsgesellschaftlicher Grundlage. In dieser EXIT!-Ausgabe wenden wir uns in diesem Sinne noch einmal schwerpunktmäßig entsprechenden „Abgründen des Subjekts“ auf verschiedenen Ebenen zu.

Mit dem Text „Grau ist des Lebens goldner Baum und grün die Theorie. Das Praxis-Problem als Evergreen verkürzter Kapitalismuskritik und die Geschichte der Linken“ versucht Robert Kurz, die in der wert-abspaltungskritischen Theoriebildung bislang ausgesparte Handlungsdimension grundsätzlich neu zu bestimmen. Dabei wird das traditionelle Verständnis der Marxschen 11. Feuerbachthese als dem Anforderungsprofil einer kategorial immanenten „nachholenden Modernisierung“ zugehörig de-

chiffriert, das sich mit den Begriffen von „Realinterpretation", „Widerspruchsbearbeitung", „kapitalistischer Weltveränderung" und „affirmativer Kritik" beschreiben lässt. Damit verbunden war eine Depotenzierung der theoretischen Kritik, die in die bürgerliche „instrumentelle Vernunft" einmünden musste. Um dagegen einen für die Kritik der modernen Fetisch-Konstitution zureichenden Praxis-Begriff zu entwickeln, bedarf es einer Umwertung des traditionellen Anspruchs, in der die Fesselung der kritischen Reflexion an eine vorgegebene soziale Praxis und damit an die androzentrisch-universalistische bürgerliche „Form Theorie" überwunden wird. Das Verhältnis von „theoretischer Praxis", „ideologischer Praxis" und gesellschaftlicher Umwälzung erscheint so in einem neuen Licht. Wesentlich für eine Neubestimmung ist das Durchbrechen der bürgerlichen Polarität von „Strukturtheorie" (Objektivismus) und „Handlungstheorie" (Subjektivismus), deren innerer Zusammenhang über die Soziologie hinaus dargestellt wird. Vor diesem Hintergrund zeigt sich eine „handlungstheoretische Wende" des westlichen Marxismus, die ebenso in der Fetisch-Konstitution befangen blieb wie die alte marxistische Gesetzmäßigkeits-Metaphysik und den Übergang vom Parteimarxismus zur Bewegungsideologie markierte. In einer Auseinandersetzung mit der sogenannten Praxisphilosophie, dem Althusserschen „strukturalen Marxismus", dem Poststrukturalismus Foucaultscher Prägung und dem (Post-)Operaismus von Negri und Holloway wird eine Entwicklung skizziert, die spiegelbildlich zum Zusammenbruch des Realsozialismus zu einer Kapitulation der Linken vor der negativen kapitalistischen Vergesellschaftung einschließlich des geschlechtlichen Abspaltungsverhältnisses führte. Die in diesem Text begonnene kritische Auseinandersetzung mit der heute vorherrschenden „Bewegungsideologie" soll fortgesetzt werden in Artikeln zur postmodernen „Theologisierung der Kritik", zur (auch in „wertkritischen" Kreisen grassierenden) phänomenologisch-existentialistischen Alltags- und Lebenswelt-Metaphysik und zu einem verkürzten „Aneignungs"-Begriff, der hinter das obsolet gewordene Staatsplanungs-Paradigma des traditionellen Marxismus zurückfällt statt darüber hinauszugehen.

Zu den zentralen Paradigmen der Moderne gehört eine signifikante Skrupellosigkeit, die Bereitschaft nämlich, unter Einsatz auch brutaler Gewalt und unter bewusster Hinnahme der Vernichtung von Menschen sowie überhaupt der Lebensgrundlagen Macht bzw. Profit zu erlangen und zu sichern. Carsten Weber untersucht in seinem Aufsatz „Der Urschrei des Subjekts", wie diese spezifisch neuzeitliche Mentalität sich entwickelte. Davon ausgehend, dass historische Entwicklungen sich mit enormer Trägheit vollziehen und daher einen entsprechend langen Vorlauf aufweisen, dass somit diese Skrupellosigkeit und Vernichtungsbereitschaft sowie das Subjekt als deren Träger nicht voraussetzungslos mit Beginn der Neuzeit in die Welt kam, richtet sich sein Hauptaugenmerk auf die Frage, welchen Beitrag das Mittelalter, das nach allgemeiner Auffassung von einer gänzlich anderen Mentalität geprägt war, zu diesem geschichtlichen Verlauf geleistet hat. Ein besonderer Schwerpunkt liegt

dabei auf einer kritischen Betrachtung des Christentums, das als Monopolreligion des mittelalterlichen Europas von entscheidender Bedeutung für die mittelalterliche Mentalität war. Es erweist sich, dass aus einer ursprünglich streng weltabgewandten, asketischen und eher pazifistischen Endzeitreligion eine regelrechte Kriegerreligion wurde, was sich sehr prägnant an den Heiligen der katholischen Kirche ablesen lässt: waren dies in der Frühzeit noch ausschließlich Eremiten, Asketen und Märtyrer, so finden sich nach dem Aufstieg des Fränkischen Reiches hauptsächlich Heerführer sowohl klerikaler als auch adliger Herkunft in den Heiligenverzeichnissen. Insbesondere das Papsttum hat entscheidende Impulse für die stets zunehmende Zugewandtheit der Kirche zum Kriegswesen gegeben. Als entscheidende Phase erweist sich das letzte Drittel des 11. Jahrhunderts, das mit dem Investiturstreit und dem 1. Kreuzzug gleich zwei mit regelrechten Vernichtungsstürmen einhergehende Kriege hervorgebracht hat, für die in beiden Fällen das Papsttum die Hauptverantwortung trägt. In dieser Zeit wurden Tod und Vernichtung so allgegenwärtig, dass der letzte Schritt zur Geburt der Moderne, die Entwicklung der Feuerwaffen und des Söldnertums, keinen Bruch gegenüber dem Spätmittelalter darstellt, sondern eher dessen logische Fortsetzung.

In ihrem Dialog über „Die metaphysischen Abgründe der modernen Naturwissenschaft“ stellen Claus Peter Ortlieb und Jörg Ulrich einen engen Zusammenhang zwischen der modernen Form objektiver Erkenntnis und der historisch spezifischen Verfasstheit ihres bürgerlichen Erkenntnissubjekts fest. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode, die mit ihrem angeblich nur an der Sache orientierten, „unideologischen“ Vorgehen gern der offensichtlichen Irrationalität der modernen Gesellschaft als Gegenmodell vorgehalten wird, bildet den Kern der modernen Denkform und des Verhältnisses der modernen Menschen zu ihrer Welt insgesamt und ist gerade deshalb von den katastrophalen, von der Wertabspaltung hervorgebrachten Resultaten nicht zu trennen, wie sie nach vierhundert Jahren bürgerlicher Gesellschaft zu besichtigen sind. Die Abgründe der modernen Naturwissenschaft, von denen die Rede ist, sind die Abgründe des männlich-weißen-westlichen Subjekts. - Die Dissense zwischen den Dialogpartnern betreffen zum einen die Frage, inwieweit die in der Naturwissenschaft zum Ausdruck kommende Metaphysik eine spezifisch moderne Angelegenheit ist, zum anderen die Stellung des Objekts im naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozess. Das Ziel des Dialogs ist weniger die abschließende Klärung als vielmehr die genauere Herausarbeitung von Fragestellungen, bei denen es um den Zusammenhang neuzeitlicher Erkenntnis mit der Gesellschaft geht, in der sie stattfindet.

In der wert-abspaltungskritischen Diskussion waren Rassismus und Antisemitismus lange Nebenthemen, die bloß als vom Wert abgeleitete behandelt wurden. Dabei wurde der Antiziganismus erst recht nur am Rande benannt. In ihrem Artikel

„Homo sacer und die Zigeuner“ zeigt Roswitha Scholz, dass sich eine Beschäftigung mit diesem Thema für eine arbeitskritische Position geradezu aufdrängt. „Lustig ist das Zigeunerleben“ – so ein bekanntes Lied und Klischee. Zigeuner gelten im Gegensatz zum disziplinierten Individuum der Dominanzkultur als „wild and free“, sie stehen scheinbar auf der arbeitsabgewandten Seite der Gesellschaft. Sie leben aber nicht auf Tahiti oder sonst wo weit weg, sondern sie sind „mitten unter uns“ seit Jahrhunderten und waren von Anfang an ein Bestandteil der Gesellschaften des „Zentrums“. Gleichzeitig handelt es sich beim Antiziganismus um eine Form des Rassismus, der sich vielleicht wie kein anderer durch eine tiefe Verachtung auszeichnet. „Zigeuner“ lügen, betrügen und stehlen angeblich. Ihre Existenz wurde quasi als außerhalb des Gesetzes stehend betrachtet. Gerade deswegen wurden sie wie keine andere Bevölkerungsgruppe kriminalisiert und erfasst. Der „Zigeuner“ soll so auch zeigen, wo das Mitglied der Dominanzkultur hinkommen kann, wenn es sich in der Arbeitsgesellschaft nicht angepasst verhält. Die Kernthese von Scholz lautet nun, dass der „Zigeuner“ den Homo sacer par excellence darstellt, den Menschen, der in der Moderne „vogelfrei“ gewissermaßen zum Abschuss freigegeben ist. Dies zeigt sich im übertragenen Sinne auch darin, dass der Antiziganismus bis heute selbst in einschlägigen Abhandlungen zum Thema Rassismus kaum vorkommt. So hat es auch lange gedauert, bis die Massenvernichtung der Sinti und Roma im Nationalsozialismus überhaupt thematisiert worden ist. Dieser Text kann auch als kritischer Beitrag zur so genannten Unterschichtsdebatte gelesen werden.

Die Rubrik Rezensionen – Glossen – Kommentare im hinteren Teil des Hefts enthält die folgenden Beiträge: „Carl Schmitt und die Juden“ von Udo Winkel, „Eine Kritik ‚linker‘ Biopolitik. Zum Buch ‚Das Leben lebt nicht‘ der Gruppe Röteln“ von Frank Rentschler, „Fetisch unser. Zur Fetisch-Ontologie in Hartmut Böhmes ‚Fetischismus und Kultur‘“ von Claus Peter Ortlieb, „‚Ölpreis und Demokratie‘“ von Knut Hüller, „Utopia in Warenform“ von Gerd Bedszent und „Zwischen ‚Herrn K.‘ und der Bachelor-Historie. Ein Kommentar zum Historikertag in Konstanz“ von Udo Winkel.

Wie dem Impressum zu entnehmen, sind Petra Haarmann (Herne) und Jörg Ulrich (Ulm) aus der Redaktion ausgeschieden und Micha Böhme (Leipzig), Martin Dornis (Leipzig) und Udo Winkel (Nürnberg) neu eingetreten. Abschließend noch der Hinweis darauf, dass im Frühjahr 2007 das Buch „Marx lesen“ von Robert Kurz bei Eichborn in der dritten Auflage (bzw. der zweiten Auflage der Paperback-Version) erschienen ist.

Frank Rentschler und Roswitha Scholz für die EXIT!-Redaktion
im April 2007

EXIT! ist mehr als eine Zeitschrift

Rechtlich gesehen gibt es uns seit April 2004 in Gestalt des Vereins für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V., der als Trägerverein des Projekts EXIT fungiert und dessen Gemeinnützigkeit anerkannt ist. Der Verein organisiert alle EXIT-Aktivitäten und sichert sie ggf. finanziell ab. Die Vereinssatzung soll durch die dort vorgesehenen Gremien (Mitgliederversammlung, Beirat) für eine möglichst breite Beteiligung der aktiven Trägerschaft sorgen. Wer EXIT mitgestalten will, sollte daher dem Verein beitreten. Der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 50 Euro / Jahr.

Wir führen Seminare und Diskussionsveranstaltungen durch. Das letzte Seminar fand im Herbst 2006 vom 17. bis 19. November in Ostinghausen/Westfalen statt, das nächste folgt vom 21. bis 23. September 2007 in Enkenbach/Pfalz. Genaueres zu Inhalt, Ort, Zeit und Anmeldung wird auf unserer Internetseite veröffentlicht.

Die Internetseite www.exit-online.org ist unser Kommunikationszentrum zwischen den Treffen. Sie enthält viele Texte von EXIT-Autorinnen und -Autoren, auch solche zu aktuellen Themen und mit geringerem theoretischen Anspruch. Einige Texte liegen auch in anderen Sprachen vor, zurzeit in Englisch, Spanisch, Französisch, Portugiesisch, Russisch, Polnisch, Tschechisch und Finnisch. Darüber hinaus finden sich dort alle wichtigen Informationen zu Veranstaltungen und anderen EXIT-Aktivitäten. Wer persönlich informiert werden möchte, kann sich in einen E-Mail-Verteiler eintragen (Stand Ende April 2007: 653 Einträge). Darüber hinaus ist auch eine inhaltliche Einmischung seitens der Leserschaft, etwa in Form von Beiträgen für die Homepage, ausdrücklich erwünscht.

Wer die Zeit für eigene Aktivitäten nicht aufbringen kann oder will, uns aber dennoch fördern möchte, kann das durch eine einmalige Spende oder durch eine Fördermitgliedschaft tun. Auch wenn eine Gesellschaft ohne Geld das Ziel ist: Noch brauchen wir es.

An den Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V.
Am Heilgenhäuschen 68 • 67657 Kaiserslautern

☐ Ich werde den Verein durch eine einmalige Spende von ..... € unterstützen.

☐ Ich möchte dem Verein als ordentliches Mitglied beitreten.

Spenden und Mitgliedsbeiträge sind steuerlich absetzbar. Spendenbescheinigungen werden am Jahresanfang verschickt.

☐ Ich möchte dem Verein als förderndes Mitglied beitreten.

☐ Ich bitte um eine Einladung zum nächsten Seminar.

Name

Adresse

E-Mail

Datum/Unterschrift

ICH MÖCHTE EXIT! ABONNIEREN

Das Abo beginnt mit der nächsterreichbaren Ausgabe und ist jederzeit kündbar. EXIT! erscheint ca. zweimal jährlich. Der Abopreis beträgt für Einzelhefte bis 144 Seiten € 9, bis 176 Seiten € 10, bis 208 Seiten € 11, bis 240 Seiten € 12 und € 13 darüber hinaus. Im Preis enthalten ist der Versand innerhalb Deutschlands. Abonnenten erhalten EXIT! sofort nach Erscheinen der jeweiligen Ausgabe zugeschickt (Rechnungsstellung mit jeder Ausgabe). Abo-Lieferungen außerhalb Deutschlands zzgl. der Versandkosten.

EXIT! 3 | 2006

Name:

Straße:

PLZ / Ort:

Datum / Unterschrift

Horlemann-Verlag • PF 1307 • 53583 Bad Honnef • Fax: 0 22 24 / 54 29
E-Mail: info@horlemann-verlag.de • www.horlemann-verlag.de

ICH MÖCHTE EXIT! ABONNIEREN

Robert Kurz

GRAU IST DES LEBENS GOLDNER BAUM UND GRÜN DIE THEORIE

Das Praxis-Problem als Evergreen verkürzter Kapitalismuskritik und die Geschichte der Linken

„Die kurzen Blitzlichte der ‚Thesen über Feuerbach' treffen alle Philosophen mit ihrem Licht, die sich ihnen nähern, aber jeder weiß, dass ein Blitz mehr blendet als erhellt und dass nichts schwieriger ist, als ein aufblitzendes Licht im Raum der Nacht zu situieren, die es durchbricht. Man wird wohl eines Tages das Rätselhafte dieser elf Thesen sichtbar machen müssen"
Louis Althusser, Für Marx

1. Das Unbehagen in der Theorie

In der Weltkrise der 3. industriellen Revolution steht die radikale Kapitalismuskritik vor einer beispiellosen Herausforderung. Um noch sie selbst sein zu können, das heißt ihrem Namen zu entsprechen, muss sie sich von sich selbst in ihrer vertrauten Gestalt verabschieden, sich von sich selbst distanzieren, sich selbst überwinden und über sich hinausgehen. Denn in demselben Maße, wie der Kapitalismus tatsächlich an eine absolute innere Schranke stößt, wird auch seine bisherige Kritik obsolet und enthüllt sich als Bestandteil ihres eigenen Gegenstands.

Als Antwort auf diese neue historische Situation hat sich seit den 80er Jahren bekanntlich ein theoretischer Ansatz zur Transformation der Marxschen Theorie herausgebildet, der als „Wertkritik" firmiert. Aus dieser Sicht gehörten sowohl die westliche Arbeiterbewegung als auch die östlichen und südlichen Sozialismen selber noch der kapitalistischen Aufstiegs- und Durchsetzungsgeschichte an. Die theoretische Reflexion wie das praktische Handeln bewegten sich in der Hülle des modernen warenproduzierenden Systems, der Fetisch-Form des Werts. Der Arbeiterbewegungsmarxismus hatte die Ontologisierung dieses Formzusammen-

hangs der Moderne von der bürgerlichen Aufklärungsphilosophie übernommen. Besonders die „Arbeit" („abstrakte Arbeit" bei Marx) als Substanz der Wertform rückte dabei in einen transhistorischen Status. In der Weltkrise der 3. industriellen Revolution stößt nun die „auf dem Wert beruhende Produktionsweise" (Marx) der Moderne gerade dadurch an ihre absolute innere Schranke, dass sie ihre eigene Substanz „Arbeit" aushöhlt und obsolet macht. Die vermeintlich ontologischen Bestimmungen erweisen sich als historisch begrenzt und hinfällig.

Ausgehend von dieser radikalen Krisentheorie führte die neue transformatorische Reflexion zu einer Kritik der Wert- und Warenform als solcher, die eine Kritik der marxistischen Arbeitsontologie einschließen musste. Damit ist jedoch zwangsläufig ein tiefer Bruch in der Begründung des gesellschaftsverändernden Handelns verbunden: Die Wertkritik als Arbeitskritik muss sich zwar aus der kapitalistischen Immanenz heraus entfalten, aber sie kann dabei keinen ontologischen Identitäts- und positiven Interessenstandpunkt mehr einnehmen. Als „negative Ontologie" (vgl. Kurz 2004), als Kritik der kapitalistischen Ontologie zielt sie auf einen „ontologischen Bruch"; das Denken wie das Handeln der neuen Kritik ist wesentlich negatorisch als Verarbeiten der Leidenserfahrung im Krisenkapitalismus, während positive Bestimmungen sich erst aus dieser Negation heraus in einer vermittelnden historischen Bewegung entwickeln lassen, nicht als apriorische Festlegung.

Die neue wertkritische Theoriebildung bezog sich allerdings zunächst nur auf die allgemeinen Formbestimmungen des modernen warenproduzierenden Systems, ohne deren geschlechtliche Konnotation zu reflektieren. „Geerbt" von Protestantismus und Aufklärung hatte der Arbeiterbewegungsmarxismus aber nicht nur die moderne Arbeitsmetaphysik als Arbeitsontologie und „Arbeitsethos", sondern auch das damit verbundene Geschlechterverhältnis eines in diesen Formen versachlichten Patriarchats, in dem die nicht im Wert aufgehenden Momente der gesellschaftlichen Reproduktion abgespalten, weitgehend als „weiblich" bestimmt und an die Frauen delegiert wurden. In den 90er Jahren hat sich die Wertkritik dem entsprechend weiter entwickelt zur Kritik des mit dem Wert verbundenen Abspaltungsverhältnisses. Dieser Reflexion zufolge ist die Abspaltung „gleichursprünglich" im Verhältnis zur abstrakten Arbeit; also nichts Sekundäres, nichts Abgeleitetes. Konstitutiv für den Kapitalismus sind nicht einfach die nur scheinbar geschlechtsneutralen politisch-ökonomischen Formen des modernen warenproduzierenden Systems, sondern in einem weiteren Sinne das Wert-Abspaltungsverhältnis als „Geschlecht des Kapitalismus" (Scholz 2000) oder als warenproduzierendes Patriarchat.

Das hat eine doppelte Konsequenz. Zum einen eröffnet sich eine neue erkenntniskritische Dimension, denn die gesamte Theoriegeschichte seit der Aufklärung unter Einschluss des Marxismus ist in den Rahmen einer falschen Allgemeinheit eingebannt, die auf dem ausgeblendeten Abspaltungsverhältnis beruht. Die mo-

derne Theoriesprache als solche ist mit ihrem begrifflichen Apparat an diesen Rahmen gebunden, d.h. sie bewegt sich in einem Horizont androzentrisch-universalistischer Begriffsbildung. Die Erweiterung der Wertkritik auf die Abspaltungskritik enthält also die Aufgabe, den modernen Begriffsrahmen zu sprengen. Das wirft gewaltige Darstellungsprobleme auf, die noch lange nicht bewältigt sind. Die Schwierigkeit hat sich auch in der schwerfälligen Doppel-Nomenklatur der seitherigen neuen Theoriebildung als *Wert-Abspaltungskritik* niedergeschlagen.

Zum andern impliziert diese Wert-Abspaltungstheorie auch einen entsprechende Erweiterung der Kritik über den bisherigen Feminismus hinaus, der sich ähnlich wie die Arbeiterbewegung auf den Handlungsraum des modernen Fetischverhältnisses beschränkt hatte. In dieser Hinsicht gilt daher derselbe grundsätzliche Bruch in der Begründung des umwälzenden Handelns wie bei der Arbeitskritik: Die Wert-Abspaltungskritik ist kein bloßer geschlechtlicher Identitäts- und Interessenstandpunkt in der gegeben Form-Hülle mehr, sondern sie zielt auf das Zerreißen dieser Hülle und damit auf die Überwindung des in die abstrakt-allgemeinen Formen der Gesellschaft eingeschriebenen versachlichten Patriarchats der Moderne.

Dabei zeigt sich in der Theoriebildung wie in der Bestimmung umwälzenden Handelns ein Spannungsverhältnis zwischen androzentrisch-universalistischer (also beschränkter, verkürzter) Wertkritik und Wert-Abspaltungskritik, das noch ausgetragen werden muss. Diese spannungsgeladene Ausdifferenzierung der wertabspaltungskritischen Theoriebildung in sich wird begleitet vom Selbstbehauptungswillen der anachronistisch gewordenen linken Gesellschaftstheorien. Es hat sich so ein komplexes Feld theoretischer Auseinandersetzung herausgebildet. Diese Auseinandersetzung wird jedoch überlagert von der Problemstellung der Handlungsdimension, die keine bloß innertheoretische mehr ist. Die theoretische Kritik soll zur praktischen Kritik werden. Dieses aller kritischen Theorie immanente Telos gilt zwar ebenso für die Wert-Abspaltungskritik, aber es muss in der Perspektive des „ontologischen Bruchs" neu bestimmt werden. Unabhängig davon wird die Frage der Handlungsdimension aber auch von außen herangetragen als kategorische „Praxisanforderung". Nicht so sehr die neue kritische Theorie wird gegen die herrschende gesellschaftliche Praxis gewendet, sondern eher das unbestimmte Postulat eines sogenannten Theorie-Praxis-Verhältnisses wird in diese Theorie auf durchaus alte Weise und unreflektiert „hineingetragen". Der Praxisanspruch durchtränkt die Theoriebildung und wird selber zur Theorie, indem er diese sich anverwandelt und sie fast unmerklich verbiegt.

Dieses Postulat erhebt sich immer wieder neu; es kennzeichnet sowohl den Traditionsmarxismus und dessen heutige Restbestände als auch in anderer Weise die aktuellen postmodernen Theorien. Die wert-abspaltungskritische Theoriebildung ihrerseits hat lange Zeit das „Praxisproblem" oder die Handlungsebene ausgespart; nicht als Manko im Sinne irgendeines „Aktivismus", sondern als

mangelnde Thematisierung *in der theoretischen Reflexion selbst*, die sich an der Neubestimmung ihres Verhältnisses zur Handlungsdimension unter veränderten Bedingungen abzuarbeiten hätte. Denn „Praxis" ist nicht einfach das Handeln schlechthin, sondern gleichzeitig selber ein theoretischer Begriff, der kritisch-historisch zu reflektieren wäre. Dafür bedarf es einer theoretischen Bestimmung, die sich konsequent abstößt vom traditionellen Verständnis eines „Theorie-Praxis-Verhältnisses", *das auf die Anforderungsprofile des Handelns in der kapitalistischen Formhülle zugeschnitten war.* Es wäre allererst theoretisch herauszuarbeiten, was das eigentlich bedeutet und welcher Bruch damit zu vollziehen ist, der den Bruch mit Arbeitsontologie, Warenform und geschlechtlichem Abspaltungsverhältnis auch hinsichtlich dieser Problematik vollzieht.

Unter dem Druck des unreflektierten Praxisanspruchs, der mit dem neuen Inhalt der Kritik nicht vermittelt ist, werden alle innertheoretischen Fragen und Auseinandersetzungen nicht mehr in ihrer *Eigenbedeutung* wahrgenommen; das „Praxisproblem" überlagert die Theoriebildung und steckt deren Horizont ab statt umgekehrt. Es droht so ein Lippenbekenntnis zu bleiben, dass Theorie als Theorie ein unerlässliches Moment gerade einer praktischen historischen Umwälzung ist, die wirklich an die Grundlagen der herrschenden Ordnung rührt und den „ontologischen Bruch" nicht zur bloßen Phrase degradiert.

Der Drang zu einer „irgendwie" praktischen Entäußerung und damit zu einem Aktivismus, der die Theorie nicht als solche rezipieren und weiter treiben, sondern sie direkt praktisch „umsetzen" will, sie überhaupt a priori in einem „Anwendungshorizont" wahrnimmt, scheint so mächtig zu sein wie der Harndrang. Das Verweilen „in" der Theorie verursacht dann ein ähnliches Unbehagen wie eine übervolle Blase, selbst wenn theoretisch noch gar nicht viel geleistet oder aufgenommen worden ist. Bevor man sich überhaupt auf die neue Reflexionsproblematik eingelassen, bevor man überhaupt einen theoretischen Gedanken entwickelt hat, kann man es schon nicht mehr halten und will irgendwie zur „Tat" schreiten, die dann in der Regel prompt in die Hose geht. Hauptsache „praktisch". Eine solche Inkontinenz hinsichtlich des vielbeschworenen Theorie-Praxis-Verhältnisses verweist auf ein verkürztes, im traditionellen Marxismus verwurzeltes Verständnis, das die theoretische Reflexion immer schon an eine „Handlungsfähigkeit" bindet oder an eine bereits *vorgegebene Praxis*. Kritische Theorie soll dann einerseits eine „Anleitung zum Handeln" sein und genießt in diesem Sinne Wertschätzung; gleichzeitig figuriert sie aber andererseits als ein der ominösen „Praxis" gegenüber Minderes und Unselbständiges, das nur im Anwendungsbezug Geltung haben soll.

Immer wieder muss für dieses Verständnis die berühmte Passage aus den Feuerbachthesen des jungen Marx (11. These) herhalten: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern" (Marx 1983, geschrieben 1845, S. 7). Nur ist ja gerade die Frage, welchen Stellenwert bei

dieser Veränderung die kritische Theorie als Theorie hat, denn schließlich war Marx selber vor allem Theoretiker, und seine Hauptwerke sind alles andere als eine „Anleitung zum Handeln" im Sinne irgendeiner direkten „Umsetzbarkeit". Die 11. Feuerbachthese wird oft in einen Zusammenhang gebracht, wie er eher einer lebensphilosophischen Interpretation der berühmten Sentenz aus Goethes „Faust I" entspricht: „Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, Und grün des Lebens goldner Baum" (Goethe 2000, zuerst 1828, S. 57). Es ist freilich gerade Mephistopheles, der dies gaunerhaft einem naiven Scholaren gegenüber zum Besten gibt. So betrachtet, würde es sich nur um eine kapitalistische Allerweltsweisheit handeln, die allerdings doppelbödig ist, wenn sie als Maßstab ausgerechnet an das Telos eines „ontologischen Bruchs" angelegt werden soll.

Wenn wir heute von einer absoluten inneren Schranke des Kapitalismus oder warenproduzierenden Patriarchats ausgehen, dann ist, mit Hegel zu sprechen, umgekehrt eine „Gestalt des Lebens alt geworden" und gar nicht mehr „grün". Dieses letztere Attribut käme vielmehr gerade der neuen theoretischen Kritik zu, die rücksichtslos der grau gewordenen *herrschenden Praxis* gegenüber zu entwickeln ist. Der unreflektierte „Praxis"-Affekt bildet nur scheinbar einen Trumpf des traditionellen oder postmodern aufgeladenen ontologischen Marxismus, der seine unbrauchbar gewordenen Antworten aus dem Hut zieht und damit eine unwahre Aktionshuberei legitimiert. Je mehr sich die sozialen Gegensätze in der neuen Krisendimension verschärfen, desto weniger können sie im alten Begriffsfeld ausgedrückt werden. Es nützt in dieser Situation gar nichts, unter Verweis auf die drängenden Krisenprobleme („Wir haben keine Zeit mehr") wiederum eine berühmte Sentenz aus „Faust I" zu bemühen: „Der Worte sind genug gewechselt, Lasst mich auch endlich Taten sehn" (a.a.O., S. 8). Hier ist bezeichnenderweise der Theaterdirektor der Sprecher, und gerade heute nach dem Ende der Modernisierungsbewegung läuft der verkürzte Praxisanspruch und Tatendrang der Linken zusehends nur noch auf performative Inszenierungen hinaus. Gerade so ist der harten Krisenrealität zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht mehr kritisch beizukommen. Die Luftnummern des traditionellen Praxisanspruchs sind nur noch peinlich. Es käme also darauf an, in der veränderten Weltlage den bisherigen Praxisbegriff theoretisch zum Tanzen zu bringen, die 11. Feuerbachthese im Licht der Wert-Abspaltungskritik neu aufzurollen und ihre *Interpretation* einer Ideologiekritik zu unterziehen.

2. Adorno über verkürzte Praxisansprüche und „Pseudo-Aktivität"

Die kritische Theorie Adornos bildet in vieler Hinsicht einen Übergang vom Arbeiterbewegungsmarxismus zur Wert-Abspaltungskritik, auch wenn Adorno selber den entscheidenden Schritt noch nicht vollzogen hat. Das gilt auch für das The-

orie-Praxis-Verhältnis im linken Gemeinverstand, wobei es sich eher um Skizzen und beiläufige Bemerkungen handelt, in denen Adorno sich gegen das gewöhnliche inkontinente „Unbehagen in der Theorie" wendet. Am Vorabend der 68er-Bewegung, in seinen Vorlesungen zur „Negativen Dialektik" von 1965/66, hat er ahnungsvoll auf die destruktive Kurzschlüssigkeit des kategorischen Verlangens nach dem unmittelbaren „Praktisch-Werden" aufmerksam gemacht: „(Es) ist eine sehr große Gefahr, dass der Gedanke an die Praxis nun seinerseits zu einer Fesselung des theoretischen Gedankens wird; dass alle möglichen Gedanken mit dem Hinweis sistiert werden: ja, was soll ich denn damit in der Praxis anfangen, was kann ich denn damit tun? Oder gar: ja, wenn du solche Erwägungen anstellst, dann stehst du damit sogar einer möglichen Praxis im Wege. Man wird es etwa immer wieder erleben, dass, wenn man die ungeheuerlichen Schranken einer jeglichen eingreifenden politischen Praxis, die in den Produktionsverhältnissen und überhaupt in den ihnen sich anmessenden gesellschaftlichen Formen bestehen, – dass, wenn man das ausspricht, einem dann sofort geantwortet wird mit jenem Gestus des ‚Ja aber', den ich überhaupt für eine der größten Gefahren in geistigen Dingen halte: ja aber wo sollen wir denn, wenn man so denkt, hinkommen, dann bleibt einem ja gar nichts zu tun möglich, dann muss man ja die Hände in den Schoß legen! Und ich würde sagen: das Moment, das mir in der Anwendung, in der ungebrochenen Anwendung der Feuerbachthese heute zu liegen scheint, ist eigentlich jenes Moment, dass vom terminus ad quem her die Theorie selbst gefesselt werden soll" (Adorno 2003, S. 77 f.).

Adorno pocht also darauf, die 11. Feuerbachthese gerade nicht in dem Sinne zu verstehen, dass die kritische Theorie unter unausgewiesene Handlungsansprüche subsumiert und so „gefesselt werden" soll. Die Dialektik eines derart verkürzten Verhältnisses besteht für ihn darin, dass die theoretische Reflexion sich dann gerade nicht auf ihrem eigenen Gebiet und in ihrer Eigenlogik so weit entfalten und entwickeln kann, dass sie zum integralen Bestandteil eines tatsächlich befreienden Veränderns der Welt würde. Der verkürzte Praxisanspruch an die Theorie repräsentiert keineswegs das „Konkrete", wie er meint; im Gegenteil wird „Praxis" hier selber zu einem Abstraktum, zur „Praxis überhaupt", die unreflektiert der Theorie als solcher gegenübergestellt wird. Als bloß abstrakte Anforderung widerspricht sie aber ihrem eigenen Begriff, wie es Adorno in der erwähnten Vorlesung zur „Negativen Dialektik" erörtert: „Was ich aber hier meine, wenn ich mit dem Begriff der Praxis nicht so operiere, wie es viele tun und wie es sicher auch für viele von Ihnen ein Lockendes hat, ist, dass ich die Praxis nicht verwechseln lassen möchte mit der Pseudo-Aktivität; dass ich also Sie daran verhindern möchte, – nicht durch Autorität mich aufspielen, sondern einfach dadurch, dass dadurch Überlegungen wie die, die ich heute angestellt habe, ein bisschen in Sie eindringen, und dass Sie sie ein bisschen auch von sich aus vollziehen; dass Sie nicht glauben, es wäre dadurch, dass man nun irgendwie ‚etwas'

tut – etwa als organizer, wie man in Amerika für diesen Typus sagt; also indem man irgendwelche Menschen zusammenbringt, organisiert, agitiert und solche Dinge macht – , dass damit eo ipso etwas Wesentliches getan wäre. Es muss in jeder Aktivität die Relation zu der Relevanz stecken, zu dem möglichen Potential, das sie in sich enthält. Sehr leicht wird gerade heute, weil die entscheidende Aktivität abgeschnitten ist und weil auf der anderen Seite aus Gründen, die ich ihnen oft genug angedeutet habe, das Denken selbst gelähmt ist, die ohnmächtige und zufällige Praxis zu einer Art von Ersatz für das, was nicht geschieht. Und je tiefer man weiß, dass es eigentlich nicht die wahre Praxis ist, um so verbissener und passionierter hängt sich dann das Bewusstsein an eine solche Praxis dran" (Adorno 2003, S. 83 f.).

Natürlich darf man nicht vergessen, in welcher historischen Situation Adorno diese Kritik an verkürzten Praxisansprüchen formuliert hat. Es waren die letzten Jahre des fordistischen „Wirtschaftswunders" nach dem Zweiten Weltkrieg, in der BRD eine Zeit der gesellschaftlichen Windstille ohne eine soziale Bewegung mit transzendierenden Momenten, zu der sich kritische Theorie überhaupt hätte in Beziehung setzen können. Was es gab, war allenfalls „parteipolitisches" Engagement am linken Rand der Sozialdemokratie, in der illegalisierten KPD und in sonstigen traditionsmarxistischen Gruppen sowie im Kontext gewerkschaftlicher Bildungsarbeit. Adornos Verweis auf eine „wahre Praxis" mag in diesem Zusammenhang ein berechtigtes Moment haben, indem er implizit etwas „Anderes" einklagt gegenüber den arbeiterbewegungs- und parteimarxistischen Auslaufmodellen; aber er scheint dabei einen utopischen Zungenschlag zu bekommen, denn eine „wahre" Praxis kann es ebenso wenig geben wie eine „wahre" Theorie im Sinne von Endgültigkeit. Kritische Theoriebildung und ein Handeln praktischer Kritik, verstanden immer in Bezug auf die kapitalistische Konstitution, sind vielmehr beides *Prozesse*, eine Bewegung von der Immanenz zur Transzendenz mit offenem Ausgang. Dabei treten Umschlagspunkte und daraus resultierende Brüche ein, die aber ebenfalls keine „endgültige Wahrheit" von Theorie und Praxis stiften.

Allerdings macht der Terminus in anderer Weise durchaus Sinn, wie sich aus der von Adorno angedeuteten Problematik der „ungeheuerlichen Schranken eingreifender Praxis" herauslesen lässt: nämlich dass Praxis nur insofern „wahr" sein kann, als sie auf die Umwälzung des negativen und destruktiven kapitalistischen *Vergesellschaftungsmodus* zielt, während alle Praxis, die ihr Telos unterhalb dieses Vergesellschaftungsmodus ansetzt, in dem Sinne „unwahr" wird, dass sie gar nicht an die Schwelle einer wirklich emanzipatorischen Veränderung der Welt herankommt. Sie bleibt dann eben gemäß dem Diktum Adornos „Pseudo-Aktivität", die sich womöglich noch im Licht der Feuerbachthese sonnen und spreizen möchte.

Die Schwierigkeit des kritischen und transzendierenden Eingreifens hinsicht-

lich des totalitären Vergesellschaftungs-Zusammenhangs ist es gerade, die heute mehr denn je zum „Unbehagen in der Theorie" führt, weil genau diese Ebene den Gegenstand kritischer Reflexion in der neuen wert-abspaltungskritischen Theoriebildung ausmacht. Die aufs unmittelbare „Praktischwerden" Erpichten sehen sich durch die Wert-Abspaltungskritik vor eine undurchdringliche schwarze Wand gestellt, weil es hier keine bloße Extrapolation einer bereits vorgegebenen Praxis innerhalb der herrschenden Formen mehr geben kann. Deshalb möchte die verkürzte Praxisorientierung diese immanente Schwierigkeit eines Eingreifens, das über die bislang ontologisierten kapitalistischen Kategorien hinausgeht, gemäß eingefleischten Mustern an die Theorie zurückdelegieren und dieser eine Gestalt und Darstellungsweise abverlangen, in der das Problem, das ein unausweichliches der Praxis selbst ist, theoretisch weggezaubert wird, sodass dann vermeintlich praktisch durch „Anwendung" alles „wie von selbst" geht in der Manier des berühmten HB-Männchens einer Zigarettenwerbung der 70er Jahre.

Insofern bleibt es grundsätzlich auch für die heutige Situation gültig, für diese sogar besonders, wenn Adorno in jener Vorlesung schließt: „Und deshalb möchte ich gegen die zu rasche Frage nach der Praxis Bedenken anmelden, gegen die Frage des ‚Passkontrolleurs', die nun nicht mehr jeder Praxis die theoretische Rechtfertigung abverlangt – was sicher auch falsch ist – , aber umgekehrt jedem Gedanken sofort den Sichtvermerk abverlangt: ja, was kannst du damit denn machen? Ich würde denken, dass eine solche Verhaltensweise nicht etwa die Praxis befördert, sondern dass sie sie hemmt. Und ich würde sagen, dass die Möglichkeit einer richtigen Praxis zunächst einmal das volle und das ganz ungeminderte Bewusstsein der *Verstelltheit* von Praxis ihrerseits voraussetzt. Wenn man den Gedanken sofort an seiner möglichen Verwirklichung misst, so wird die Produktivkraft des Denkens davon gefesselt. Praktisch zu werden vermag wahrscheinlich nur der Gedanke, der nicht durch die Praxis, auf die er unmittelbar anwendbar sein soll, bereits vorweg restringiert ist. So dialektisch, würde ich denken, ist das Verhältnis von Theorie und Praxis" (Adorno 2003, S. 84).

Es sollte beachtet werden, dass Adorno hier auch den Umkehrschluss zieht, also nicht nur den „Sichtvermerk" des unmittelbaren Praxisanspruchs an die kritische Theorie zurückweist, sondern auch das Ansinnen, jeder Praxis ebenso unmittelbar die „theoretische Rechtfertigung" abzuverlangen. In kapitalistischen Lebensverhältnissen entstehen ständig soziale Reibungsflächen, und zumal unter neuen Krisenbedingungen wie heute, die vielfältige Formen von Auseinandersetzungen entstehen lassen (auch selber destruktive und negativ ideologisch aufgeladene), in denen die inneren Gegensätze und strukturellen Absurditäten dieser Art von Vergesellschaftung ausagiert werden. Aber der Kampf um gegebene Lebensinteressen im Kapitalismus, der als solcher keinesfalls negiert werden kann, ist nicht per se transzendierend über die Arbeits-, Wert- und Abspaltungsontologie hinaus.

Gerade hier liegt das Problem für die Wert-Abspaltungskritik, denn sie muss das Verhältnis zu diesen vorgefundenen „Kämpfen" neu bestimmen, die nicht mehr wie im Kontext des arbeits- und abspaltungsontologischen Marxismus und dessen form-immanenter „Praxis" linear und bruchlos im Namen einer „sozialistischen" Perspektive über den Kapitalismus hinaus verlängert werden können. Nicht das „Unbehagen in der Theorie" ist in diesem Sinne abzurufen, sondern im Gegenteil das „Unbehagen in der Praxis"; das Unbehagen an der Unterordnung des kritischen Denkens unter zweifellos vorhandene und in gewisser Weise berechtigte Handlungsbedürfnisse, die jedoch unvermeidlich hinter der historisch herangereiften Anforderung eines Aufsprengens der kapitalistischen Ontologie zurückbleiben müssen. Eben deshalb sind diese „Kämpfe" heute auch selber so wenig durchschlagskräftig und ohnmächtig geworden. Daraus kann den gegebenen Handlungsbedürfnissen kein Vorwurf gemacht werden; sie stehen vor derselben Schranke wie die Theorie. Der Vorwurf muss sich gegen das Ansinnen richten, sie ihrerseits wie gehabt zur Schranke theoretischer Reflexion machen zu wollen.

3. „Theoretische Praxis" und kapitalistische Realinterpretation

Um hinsichtlich des Theorie-Praxis-Problems zu einer Orientierung zu finden, die den traditionellen Marxismus und seine postmodernen Derivate überwindet, ist zunächst die immanente Dialektik des Verhältnisses von Theorie und Praxis in der kapitalistischen Gesellschaft selbst neu zu klären. Das Durchbrechen der kapitalistischen Ontologie kann ja nicht von einem äußeren Standpunkt aus in Angriff genommen werden, sondern muss aus der Immanenz durch Negation herausgearbeitet und geradezu herausgekämpft werden. Die nach landläufigem Verständnis in der Feuerbachthese kritisierte Trennung theoretischer Reflexion von praktischem Handeln ist im Kapitalismus keineswegs eine absolute und äußerliche, sondern vielmehr auf paradoxe Weise in einen übergreifenden Praxisprozess des „automatischen Subjekts" (Marx) und der damit verbundenen geschlechtlichen Abspaltung eingelagert.

Die kapitalistische Reproduktion ist umfassende gesellschaftliche Praxis, in die theoretische Reflexion eingeht. Theoriebildung im Kapitalismus ist somit kein „die Hände in den Schoß legen", sondern selber ein Handeln, wenn auch ein Handeln sui generis, das als „theoretische Praxis" verstanden werden kann. Diese für den kapitalistischen und auch den linken Alltagsverstand überraschende und paradoxe Feststellung ist in der gesellschaftskritischen Reflexion bereits ein Topos, etwa bei in anderer Hinsicht so gegensätzlichen Theoretikern wie Adorno und Althusser. Dabei verschwimmt dieser Begriff der „theoretischen Praxis" jedoch meist mit den Anforderungen von Gesellschaftskritik selbst. Um die ent-

scheidende Differenz von Kritik und Affirmation herausarbeiten zu können, ist der Status der „theoretischen Praxis" zunächst einmal in seiner kapitalistischen Immanenz zu bestimmen. Wesentlich dabei ist die Erkenntnis, dass *Theoriebildung selber ein Moment oder ein spezifisches Feld gesellschaftlicher Praxis im Kapitalismus darstellt*.

Das ist nicht so misszuverstehen, als ob damit die Differenz und die Spannung zwischen Theorie und Praxis auf billige und rabulistische Weise weggezaubert werden sollte. Die „theoretische Praxis" steht der Praxis in den sozialen Beziehungen und im „Stoffwechselprozess mit der Natur" gegenüber, aber als ein differentes, getrenntes Moment der gesellschaftlichen Praxis selbst. Man könnte von einer gesellschaftlichen Praxis erster Ordnung (materielle und soziale Reproduktion) und einer gesellschaftlichen Praxis zweiter Ordnung (theoretisch-reflexive Reproduktion) sprechen, oder von einem Verhältnis zwischen „praktischer Praxis" und „theoretischer Praxis", die strukturell voneinander getrennt sind. Auch diese Formulierung mag dem kapitalistischen Alltagsverstand als paradox erscheinen, aber sie verweist auf die reale Paradoxie des gesellschaftlichen Verhältnisses.

Es stellt sich daher die Frage nach dem Grund dieser strukturellen Trennung, dieser Differenz und Spannung. Der Grund liegt darin, dass die „praktische Praxis", das soziale Handeln und Produktionshandeln, grundsätzlich *präformiert* ist durch die *apriorische Matrix* der Fetisch-Konstitution; in der Moderne durch das Wert-Abspaltungsverhältnis, d.h. durch das „automatische Subjekt" der Wertverwertung einerseits und durch die geschlechtlich konnotierte Abspaltung der darin nicht aufgehenden Momente der Reproduktion andererseits. Daraus resultieren *Handlungsmuster*, die selbst-evident scheinen und per se keiner Reflexion unterliegen: die den Alltag von „Arbeit und Leben" bestimmenden Muster von Wertverwertungs-Handeln und damit immer gleichzeitig geschlechtlich konnotiertem Abspaltungs-Handeln. Es ist unmittelbares Fetisch-Handeln, d.h. die Menschen „handeln, bevor sie gedacht haben" (wie es Marx im Fetischkapitel formuliert); sie handeln in bereits konstituierten, vorgegebenen Bezügen der berühmten „zweiten Natur", auch wenn dieses Handeln durchaus durch ihr Bewusstsein hindurch muss.

Die Handlungsmuster sind also ohne jede bewusste, reflexive Denkleistung bereits a priori festgelegt und damit auch der Reflexion quasi *ontologisch vorausgesetzt*. Was bedeutet das? In Bezug auf bestimmte einzelne Dinge oder Verhältnisse geht das Denken „eigentlich" dem Handeln *voraus* (oder sollte es wenigstens) als gedankliche „Konzeption", Planung, Konstruktion usw., wie es Marx in seinem berühmten Beispiel am Unterschied der Biene und des Baumeisters festmacht. In Bezug auf das *gesellschaftliche* Fetisch-Verhältnis der Wert-Abspaltung jedoch ist es genau umgekehrt: Hinsichtlich ihres eigenen gesellschaftlichen Zusammenhangs und ihres „Stoffwechselprozesses mit der Natur" sind die Men-

schen nicht Baumeister, sondern quasi „Bienen". Durch diese Verkehrung stellt sich eine Struktur her, in der es einerseits nicht mehr die Einheit von „Konzeption" und handelndem (auch „probierendem") „Ausführen" gibt, da letzteres seiner Form nach a priori vorausgesetzt ist ähnlich wie bei der Biene. Unter diesen Bedingungen erscheint die (theoretische) Reflexion zwangsläufig als der „praktischen Praxis" *nachgeordnete* und insofern davon *abgetrennte* Sphäre. Deshalb auch die Verzweiflung der dennoch reflexionsfähigen Menschen über die weltzerstörerischen Folgen ihres eigenen Zwangs-Handelns, die immer nur im nachhinein reflektiert und „bearbeitet" werden können.

Andererseits ist auf diese Weise das Denken überhaupt eben keine „freie" konzeptionelle Handlung mehr, sondern seiner von dieser Struktur bedingten eigenen *Form* nach an die vorausgesetzte „bienenhafte" Handlungsform der sozialen und materiellen Reproduktion gebunden. Es ergibt sich so eine *Identität von Handlungsform und Denkform* gerade durch das „stumme Apriori" von ersterer. Das gilt für das Denken des kapitalistischen Alltagsverstands ebenso wie für das theoretisch-reflexive Denken. Indem letzteres genauso in der konstituierten Denkform stattfindet, bildet sich überhaupt erst der moderne Begriff der Theorie aus als „Form Theorie", die auf diese Weise zum integralen Bestandteil warenförmiger Vergesellschaftung, und damit, wie Adorno in der erwähnten Vorlesung sagt, zu einer „Gestalt verdinglichten Bewusstseins" (a.a.O., S. 83) wird. Aufgrund der durch jene Verkehrung entstandenen Identität von Denkform und Handlungsform ergibt sich dann doch wieder eine „Einheit" von Theorie und Praxis „hinter dem Rücken" der präformiert Handelnden und deshalb präformiert Denkenden, allerdings eine paradoxale, negativ vermittelte Einheit gerade durch die strukturbedingte Getrenntheit.

Diese paradoxale Einheit bedingt eine bewusstlose *Objektivierung* des Handelns wie des (nachgeordneten) Denkens seiner *Form* nach ähnlich wie bei der Biene, während die menschliche Reflexions-, Konzeptions- oder „Baumeister"-Fähigkeit zum bloßen sekundären Anhängsel wird. Vermittelnde Instanz dabei ist die „Form Subjekt", in der die Menschen das „stumme Apriori" ihrer fetischistischen Form-Konstituiertheit an der Natur wie an sich selbst immer von neuem reproduzieren. Gerade indem sie die Weltdinge in dieser Form als handelnde Subjekte zum bloßen Objekt der vorausgesetzten Form-Bewegung machen, machen sie sich selbst zum Objekt. In die negative Identität von Denkform und Handlungsform ist daher die *negative Identität von Subjekt und Objekt* eingeschlossen. Nicht umsonst tauchte der uns selbstverständlich erscheinende Subjekt-Begriff erst im Zusammenhang mit der modernen Fetisch-Konstitution auf. Dabei erscheint die mit der Subjektkonstitution einhergehende Fetisch-Form des Werts und seiner Verwertungsbewegung nicht als solche, sondern bleibt laut Marx „geisterhaft"; die Form erscheint immer nur indirekt an den zu Waren gemachten Dingen und Beziehungen sowie an den davon hergeleiteten gesellschaftlichen Institutionen.

Daraus entsteht die Illusion, dass dieses selber fetischistisch konstituierte Subjekt die Welt-Verhältnisse eigentlich „frei" modeln könnte, während es sich in seiner apriorischen Matrix bewegt und die daraus resultierenden Widersprüche, wie noch zu zeigen ist, ideologisch-affirmativ verarbeitet (das ist die andere Seite als Eigenleistung des Subjekts). Die im bürgerlichen wie im marxistischen Denken geläufige Anrufung „des Subjekts" gegen die negative Objektivierung erliegt der ideologischen (Selbst-)Täuschung. Dagegen hat sich die Wert-Abspaltungskritik konsequenterweise zur Kritik der „Form Subjekt" weiterentwickelt, die jene paradoxale, negative Einheit von Denkform und Handlungsform, von Theorie und Praxis der Fetisch-Konstitution darstellt.

Diese negative Einheit ist aber nicht einfach in einem äußerlichen Sinne zu verstehen als Bestandteil der durch das moderne Fetischverhältnis gesetzten Ausdifferenzierung von verschiedenen gesellschaftlichen „Sphären", wobei das Praxis- bzw. Reproduktionsfeld der Theorie bloß „neben" andere Felder wie Ökonomie, Politik, Kultur, familiale Privatheit etc. treten würde. Die paradoxale negative Einheit von Theorie und Praxis gerade in ihrer Getrenntheit besteht vielmehr auch darin, dass die Theorie die gesamte Praxis aller Sphären und des Ganzen kapitalistischer Reproduktion als ihren *Gegenstand* in sich enthält. Als getrennte Reflexion „über" das in sich vermittelte gesellschaftliche Ganze und dessen Teile, Momente etc. ist sie *Theorie der Praxis*, und zwar der *herrschenden Gesamtpraxis* einschließlich ihrer selbst (d.h. auch als affirmative Meta-Reflexion über den Charakter von Theorie in solchen Verhältnissen, von Theorie als getrenntem Moment gesellschaftlicher Praxis).

Da die „theoretische Praxis" der „praktischen Praxis" qua Denkform nachgeordnet ist, *reproduziert* sie die fetischistisch konstituierten Handlungsweisen von sozialen Beziehungen und Produktion in sich selbst *in theoretischer Form* oder als deren *theoretischer Ausdruck*. Indem die Theorie so den kategorialen Formzusammenhang des Kapitalismus im Unterschied zum nicht-reflexiven, erst recht verdinglichten kapitalistischen Alltagsverstand in sich reproduziert, geschieht dies auch mit dem geschlechtlichen Abspaltungsverhältnis; und zwar indirekt im Begriffsapparat der Form Theorie selbst, der die entsprechenden realen Basisstrukturen ausblendet und „unsichtbar macht" in der Art seines Zugriffs, was sich gleichzeitig erkenntnistheoretisch niederschlägt. In der an der Oberfläche erscheinenden Zuschreibung Frau=Natur wird die Abspaltung per se als das Nicht-Begriffliche bestimmt oder als ein Nicht-Gegenstand, dem kein Begriff gegeben werden kann oder „darf". Insofern ist die moderne Theorie-Form nicht nur eine „Gestalt verdinglichten Bewusstseins" im Sinne der theoretisch reproduzierten Realkategorien von Arbeit, Ware, Geld und Kapital oder andererseits Recht, Staat und Nation, sondern gleichzeitig auch im Sinne des „gleichursprünglichen" theoretisch reproduzierten Abspaltungsverhältnisses, der „unsichtbaren" Kategorie.

Konstituiert hat sich die moderne Theorie-Form als Weiterentwicklung des Protestantismus und der frühmodernen Philosophien des 16. und 17. Jahrhunderts vor allem im Denken der sogenannten Aufklärung des 18. und frühen 19. Jahrhunderts – parallel zur Entwicklung des Kapitalismus „auf seinen eigenen Grundlagen" (Marx) seit der Manufakturperiode und dem Beginn der Industrialisierung. In dieser Form kann sie, wie aus dem bisher Gesagten erhellt, immer nur *Interpretation* des ontologisch vorausgesetzten gesellschaftlichen Zusammenhangs sein, wie es Marx in der Feuerbachthese anspricht.

Das heißt aber keineswegs, dass die Form Theorie als diese interpretative „Gestalt verdinglichten Bewusstseins" per se nicht praxisrelevant wäre. Sie hat im Gegenteil eine eminent praktische Funktion schon als ideelle Legitimierung der kapitalistischen Konstitution qua Ontologisierung. Die Affirmation der apriorischen fetischistischen Matrix als „Naturnotwendigkeit", ontologische „Vernunft" oder „Menschenwesen" erscheint dabei aber nicht bloß als äußere rechtfertigende Argumentation, die dann auch eine andere sein könnte, sondern sie ist eben bereits a priori in der Denkform, im Denkmodus und in den Begriffen selbst enthalten. Als diese apriorische Legitimation geht sie immer schon in das praktische Handeln der kapitalistisch konstituierten „Form Subjekt" ein. Der Kapitalismus kann so geradezu als eine *Realinterpretation* des Daseins verstanden werden, in das die interpretative Theorie als Bestandteil und reflexiver Ausdruck eingeht.

Es handelt sich dabei nicht allein um die apriorische Legitimierung des kapitalistischen Formzusammenhangs als des für alle Ewigkeit einzig denkbaren, der eigentlich immer schon da gewesen sein (wenn auch in der Vergangenheit unvollkommen) und das Menschsein überhaupt ausmachen soll, sondern die Theorie-Form wird so gleichzeitig zum ideellen „Zulieferbetrieb" für die kapitalistische Praxis einer *permanenten Realinterpretation sowohl der Welt überhaupt als auch des Kapitalismus selbst* in seiner fortschreitenden Entwicklung. Naturwissenschaften wie Gesellschaftstheorien liefern qua ihrer Verfasstheit *Interpretationsmuster* für die praktische Modelung der herrschenden Verhältnisse im „Stoffwechselprozess mit der Natur" wie in den sozialen Beziehungen auf Basis der theoretisch reproduzierten apriorischen Matrix; sie sind immer grundsätzliches *Legitimationsmuster* und sich ständig fortentwickelndes *Interpretationsmuster* für die „praktische Praxis" der kapitalistischen Realinterpretation zugleich.

Dabei hat sich im historischen Prozess die Gewichtung verschoben: Stand in den Anfängen die legitimatorische theoretische Reproduktion der kapitalistischen Ontologie im Zentrum als deren „Selbstvergewisserung" (oft missverstanden als fast schon kritische Selbstreflexion, etwa bei Kant), so trat mit fortschreitender Entwicklung des Kapitalismus auf seinen eigenen Grundlagen die theoretische Produktion von Interpretationsmustern für das praktische „Handling" in den Vordergrund (oft unzureichend verstanden als bloß positivistische Verflachung,

während der Positivismus in Wirklichkeit die durchaus folgerichtige innere Konsequenz der ursprünglichen ontologischen Selbstvergewisserung darstellt). Das legitimatorische Moment qua Denkform ging dabei nicht verloren, sondern fügte sich nur in die Zulieferproduktion von Interpretationsmustern ein.

4. Widerspruchsbearbeitung und „ideologische Praxis"

Die so vermittelte negative Einheit von (interpretativer) Theorie und materieller wie sozialer Reproduktion des Kapitalismus als Verhältnis von „theoretischer Praxis" und „praktischer Praxis" bezieht sich aber nicht allein und eindimensional auf die Objektivierungen von Denken und Handeln, wie sie das Fetisch-Verhältnis vorgibt. Diese Präformierung muss nicht nur durch das Bewusstsein hindurch und vollzieht sich daher keineswegs wie physikalische oder biologische Automatismen. Vielmehr ist die von der apriorischen Matrix präformierte kapitalistische Reproduktion auch „prozessierender Widerspruch" (Marx); ein „Widerspruch in sich" nicht nur im Sinne seiner eigenen fortschreitenden Dynamik, die stets von neuem eine „alte Gestalt" des Kapitalismus selbst obsolet macht, sondern gleichzeitig ein elementarer *Selbstwiderspruch*, aus dem die periodischen Krisen und schließlich die absolute „innere Schranke" (Marx) resultieren. „Theoretische Praxis" und „praktische Praxis" sind daher immer schon gleichermaßen in den permanenten, prozessierenden Selbstwiderspruch des Kapitalismus verwickelt. Dieser muss theoretisch-interpretativ reflektiert und praktisch-interpretativ gehandhabt werden.

Es existiert so einerseits ein „stummer Zwang" (Marx) zum formbestimmten Wertverwertungshandeln bzw. Abspaltungshandeln. Andererseits wird dieses Handeln auf immer höherer Stufenleiter von den Dilemmata des kapitalistischen Selbstwiderspruchs überlagert. Weil die objektivierten Handlungsmuster keineswegs „automatisch" vollzogen werden wie bei der Biene, gehen in das Bewusstsein der handelnden Individuen auch die inneren Widersprüche und die damit verbundenen Reibungsflächen der fetischistischen Reproduktion ein, die sie ständig als „Baumeister" dementieren und zu Quasi-Bienen machen, obwohl sie keine sind. Das so konstituierte praktische Handeln nimmt damit eine gewissermaßen aporetische Struktur an, indem es einer ständigen Spannung von bienenhafter Objektivierung einerseits („zweite Natur") und Bewusstsein bzw. darin eingeschlossenen (negativen) Erfahrungen andererseits unterliegt. Das bedeutet zunächst einmal nur, dass das von der apriorischen Matrix präformierte Handeln nie der bloße Vollzug einer inneren Mechanik des „automatischen Subjekts" und davon abgespaltener Momente ist, sondern immer auch die „Bearbeitung" der damit verbundenen inneren Widersprüche. Kapitalistische Reproduktion besteht so nicht einfach linear und mechanisch in Wertverwertungs-

handeln und Abspaltungshandeln, sondern gleichzeitig unausweichlich in ständiger *Widerspruchsbearbeitung*.

Die Anforderungen dieser Widerspruchsbearbeitung begleiten den gesamten Reproduktionsprozess der „praktischen Praxis". Dazu gehört einerseits die Menschenverwaltung von Management und staatlicher Administration, die heute nach dem Erlöschen der inneren kapitalistischen Entwicklungsfähigkeit in eine permanente und sich zuspitzende *Krisenverwaltung* übergeht. Andererseits sind auch die Formen immanenter „Gegenpraxis", also der Interessenkämpfe um kapitalistisch immer neu in Frage gestellte Lebensbedürfnisse, erst einmal nichts anderes als ein immanenter Bestandteil dieser Widerspruchsbearbeitung. Indem Streiks, soziale Bewegungen, Proteste und Kämpfe für den Erhalt sozialer Gratifikationen oder gegen die Stillegung von Reproduktionsmöglichkeiten (Fabriken, Krankenhäuser), alternative Projekte aller Art, Widerstandshandlungen gegen die Krisenverwaltung usw. dem kapitalistischen Immanenzfeld angehören müssen (sonst könnten sie gar nicht stattfinden), werden die Lebensbedürfnisse zwangsläufig *in den kapitalistischen Formen* (in der Waren- und Geldform ebenso wie im geschlechtlichen Abspaltungsverhältnis) geltend gemacht.

Insofern haben wir es als „Ausdruck" des Widerspruchs mit einem permanenten Streit um die *Realinterpretation des Kapitalismus selbst* zu tun. Dieser wird nicht nur unter den kapitalistischen Funktionsträgern in Politik und Ökonomie ausgetragen (etwa von Keynesianern und Neoliberalen), sondern auch als innerer Konflikt zwischen kapitalistischer Menschen- bzw. Krisenverwaltung einerseits und immanenter „Gegenpraxis" auf zahlreichen Feldern der Reproduktion andererseits, wobei die kapitalistischen Widersprüche realinterpretativ ausagiert werden. Die stets von neuem in der Widerspruchsbearbeitung entstehenden Formen immanenter „Gegenpraxis" sind somit trotz ihres äußeren Gegensatzes zur Menschen- und Krisenverwaltung integraler Bestandteil der kapitalistischen Reproduktion selbst und bleiben aus ihrer Entstehung heraus zwangsläufig partikular; sie sind kritisch nur in Bezug auf einzelne Erscheinungen des Kapitalismus und beziehen sich „naturwüchsig" (ein von Marx oft verwendeter Ausdruck) auf die vorgegebenen gesellschaftlichen Formen. Das ist an sich keineswegs emanzipatorisch im Sinne eines Sprengens der kapitalistischen Ontologie. Im Gegenteil soll der Kapitalismus dabei eben bloß *anders interpretiert* werden nach der Vorgabe von Lebensinteressen, die sich immer schon in der kapitalistischen Form äußern und dabei an die Schranke dieser apriorischen Matrix stoßen, die als solche keiner Reflexion unterliegt. Es ist daher gerade die Praxis, von der die Welt in ihrer herrschenden Verfasstheit bloß „anders interpretiert" wird, und genau das ist es, was sich dann in der Reflexion der „Philosophen" (Theoretiker) wiederholt, solange die negative Identität von Denk- und Handlungsform nicht erkannt und aufgebrochen wird.

Indem nämlich die „theoretische Praxis" das Ganze der gesellschaftlichen

Praxis in sich reproduziert als deren interpretativer theoretischer Ausdruck (und insofern als „Gestalt verdinglichten Bewusstseins"), muss sie auch die permanente Widerspruchsbearbeitung in den Formen von Menschenverwaltung und immanenter „Gegenpraxis" theoretisch ausdrücken bzw. reproduzieren. Sie ist also auf ihrem spezifischen Feld ein Bestandteil der Auseinandersetzung um die kapitalistische Realinterpretation, ordnet sich den Konfliktlagern zu und liefert die entsprechenden gegensätzlichen Interpretationsmuster für die Widerspruchsbearbeitung, zu deren besonderem Moment sie wird. Insofern aber stößt die „theoretische Praxis" ebenso an die Schranken der apriorischen Matrix wie die „praktische Praxis", also im reflexiven Denken selbst.

Damit ist das Problem der *Ideologiebildung* aufgeworfen. Ideologie kann grundsätzlich als reflexive Form *affirmativer Widerspruchsbearbeitung* im Kampf um die kapitalistische Realinterpretation verstanden werden; gewissermaßen als paradoxer „Baumeister"-Anspruch im dennoch unüberwundenen und nicht in Frage gestellten „Bienen"-Status, wobei die Verkehrung im Verhältnis zwischen dem präformierten Handeln und dem davon wiederum präformierten (nachgeordneten, daher strukturell getrennten) Denken blind beibehalten wird. Man könnte so vielleicht sagen, dass Ideologie aus affirmativ-reflexiven *Denkinhalten* „in" der vorgegebenen Denkform besteht. „Konzeptionell" sind diese Inhalte nur als destruktive *Reaktionen* auf den erlebten Widerspruch, nicht aber hinsichtlich des zu Grunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisses. Diese affirmative Reflexion bildet sich aus der Widerspruchsbearbeitung in den verschiedenen Feldern gesellschaftlicher Praxis einschließlich der theoretischen heraus. Eben weil diese Vollzüge im Unterschied zu den wirklichen Bienen keine automatischen sind, enthalten sie in sich auch immer schon Momente von Reflexion, von „Weltbildern", Vorstellungsweisen, Erklärungsmustern etc. Die Menschen müssen sich stets irgendeinen Reim machen auf das, was sie da gesellschaftlich tun.

Eingebannt in die Schranken der fetischistischen apriorischen Matrix, besteht die naturwüchsige Tendenz des Denkens dabei in der reflexiven Affirmation als Bestandteil des *Selbsterhaltungswillens in diesen Verhältnissen*; also in dem Bestreben, sich einen solchen Reim auf die Verhältnisse (das kapitalistische „Weltverhältnis") zu machen bzw. den Kapitalismus so zu interpretieren, dass man darin selber bestehen kann. Die apriorische Matrix wird daher quasi-naturalisiert, etwa das „Geldverdienen", aber ebenso die Zuschreibungen an „Weiblichkeit". Und die Widerspruchsbearbeitung wird ideologisiert in Ausschluss- und Einschlussverfahren entlang der universellen Konkurrenz, also etwa in rassistischen und antisemitischen Interpretationsmustern, die in den Kampf um die Realinterpretation eingehen. Dazu gehören auch kulturelle Deutungen, Fremdzuschreibungen und Selbstzuschreibungen, etwa im Ideologem von der „fröhlichen Armut" oder in dichotomischen Mustern des Herrschaftsverhältnisses („Wir kleinen Leute", „Ihr da oben, wir da unten"), in pejorativen Subjektivie-

rungen („Politiker sind Schweine", „Nieten in Nadelstreifen") usw. Nicht zuletzt beziehen sich diese ideologischen Interpretationsmuster in der Widerspruchsbearbeitung auf eine dichotomische Deutung des ökonomischen Kerns und seiner sich zuspitzenden krisenhaften Selbstwidersprüchlichkeit, vor allem in der Gegenüberstellung vom „guten" (weil arbeitsplatzträchtigen) Produktionskapital und „bösen" (weil angeblich mit „arbeitslosem Einkommen" verbundenen) spekulativen Finanzkapital; im NS als Dichotomie des „schaffenden" (arischdeutschen) und „raffenden" (jüdischen) Kapitals formuliert.

Dabei handelt es sich zum einen um „Alltagsideologien" oder „Alltagsreligionen" (nicht zu verwechseln mit der Religion als vormodernem Fetisch- und Reproduktionsverhältnis), um private oder kollektive „Sinnstiftungen" unterschiedlichster Art. Zum andern sind nach 200 Jahren Entwicklung des Kapitalismus auf seinen eigenen Grundlagen die affirmativen Reflexionen der „theoretischen Praxis" insbesondere des Aufklärungsdenkens und seiner gegenaufklärerischen Derivate, bis in den Normalo-Alltagsverstand eingesunken; etwa die (zirkulative) Ideologie von „Freiheit und Gleichheit" (Demokratie), die Ideologie von „Nationalität" und Nationalstaatlichkeit als Deutungsmuster und Bezugsrahmen, die „Politik" als gesellschaftliche Handlungsform der permanenten Widerspruchsbearbeitung, die Ideologisierung des allgemeinen Fetischverhältnisses zum „Gemeinwohl", aber auch ontologische und anthropologische Grundannahmen („der Mensch" als abstraktes Interessensubjekt) usw.

Die Widerspruchsbearbeitung auf der Ebene der „praktischen Praxis" in ihren vielfältigen Sphären und Vermittlungen ist also nie ursprünglich, unmittelbar und gleichsam reflexiv unschuldig, sondern immer schon ideologieträchtig und „theoretisch" durchtränkt, auch wenn das Alltagsbewusstsein sich darüber keine Rechenschaft ablegt. „Theoretische Praxis" und „praktische Praxis" sind in der permanenten und „umkämpften" (Real-)Interpretation des Kapitalismus gleichermaßen *ideologische Praxis* und gerade darüber zusammengeschlossen. Diese „ideologische Praxis" stellt das eigentliche Vermittlungsverhältnis der negativen Einheit von Theorie und Praxis dar; sie bildet einen zentralen Bestandteil der kapitalistischen Reproduktion, indem sie in das fetisch-konstituierte materielle und soziale Handeln von Wertverwertung und Abspaltung eingeht. Daraus erst entfaltet sich die reproduktive Gesamtpraxis als kapitalistische Realinterpretation in konkreten Verlaufsformen, deren bislang fürchterlichste der NS war; nicht als Betriebsunfall der Geschichte oder als eine „falsche Aufhebung" des Kapitalismus, sondern als dessen historisch-spezifische Realinterpretation aus einer bestimmten (keineswegs „objektiv" determinierten) Verlaufsform der Widerspruchsbearbeitung heraus. Die ideologische Verarbeitung des Widerspruchs macht die Menschen nicht zu „Baumeistern", sondern im schlimmsten Fall zu „Mörderbienen".

5. Kapitalismus als Weltveränderung: Affirmative Kritik und kategoriale Kritik

Nach diesem Durchgang aus wert-abspaltungskritischer Sicht stellt sich das Problem der Feuerbachthese sehr viel komplexer dar als im landläufigen linken „organizer"-Verständnis. Komplexer auch als in der Marxschen Formulierung von 1845 selbst, die noch weit von der kritischen Analyse der kapitalistischen Reproduktion und der Thematisierung von Fetischverhältnissen als apriorischer Matrix entfernt ist. Gegenüber Feuerbach wird erst einmal das Programm geltend gemacht, überhaupt den historisch-spezifischen „realen Lebensprozess" im Kapitalismus zu untersuchen und zum Ausgangspunkt zu machen statt den historisch unbestimmten „abstrakten Menschen". Die „Weltveränderung" soll dann aus der realen Umwälzung dieser realhistorischen kapitalistischen Produktions- und Lebensweise folgen und nicht aus einem bloßen „Umdenken" oder einer anderen Haltung des „abstrakten Menschen" zur Welt (wie bei den Junghegelianern). Mit einem „aktivistisch" gewendeten Theorie-Praxis-Verhältnis schlechthin hat das gar nichts zu tun, sondern eher mit einem radikal veränderten Verständnis der theoretischen Reflexion selbst.

Marx hat seine Feuerbachthese ganz sicher nicht im Sinne eines kruden „Anwendungsbegriffs" von Theorie formuliert. Vielmehr verstand er seine eigene Theorie gerade als Gegensatz zum bloß interpretativen Charakter aller bürgerlichen Theorie, nämlich als *theoretische Kritik*. Kritik in diesem Sinne aber ist etwas anderes als Interpretation. Sie bezieht sich bei Marx zum einen auf die herrschende politische Ökonomie als den theoretischen Ausdruck der spezifisch-historischen kapitalistischen Lebenspraxis, eben als Kritik derselben, und zweitens, damit verbunden, auf den interpretativen Charakter dieser bürgerlichen Theoriebildung als einer *bloßen Reproduktion ontologisierter Kategorien*, die eben deshalb nicht mehr als historische und damit endliche erscheinen können.

Das Unterscheidungskriterium liegt also zunächst auf dem Gebiet der Theorie selber; es geht gerade nicht um den Unterschied von Theorie und Praxis im landläufigen Sinne als äußerer Gegensatz von theoretischer Reflexion und direkt eingreifendem Handeln, sondern um den Unterschied von affirmativ-interpretativer und kritischer Theorie. Darin ist zwar das Telos eines materiellen Eingreifens enthalten. Die Frage ist aber, wie dieses Eingreifen zu bestimmen ist und worauf es hinaus will. Während Interpretation qua Denkform ihren Gegenstand als solchen wesenhaft positiv voraussetzt und nur *akzidentielle Veränderungen* „an" ihm für möglich hält, stellt Kritik, verstanden als Gegensatz zur bloßen Interpretation, ihren Gegenstand als solchen in Frage, enthält also seine *wesentliche Negation*, damit auch die Negation der vorgegebenen Handlungs- und Denkform selbst. In diesem Sinne verstanden, muss aber kritische Theorie oder *theoretische Kritik (Kritik in theoretischer Form)* auf ihrem eigenen Feld so radikal entwickelt

werden, dass sie überhaupt über sich hinausgehen und damit eingehen kann in eine radikale Umwälzung der wesenhaft (nicht bloß akzidentiell-interpretativ) zu negierenden realen Verhältnisse. Das aber ist etwas völlig anderes als die Unterordnung kritischer Theorie unter einen äußeren Handlungsanspruch als solchen, der in seinem Inhalt gar nicht ausgewiesen ist.

Dabei ist allerdings ein Unzureichendes in der Feuerbachthese selbst herauszuarbeiten, das die vulgären Missverständnisse überhaupt ermöglicht hat. Den Ausgangspunkt bildet das Verhältnis von (theoretischer) Interpretation einerseits und Praxis bzw. „Weltveränderung" andererseits. Wie gezeigt ist Reproduktion des Kapitalismus immer auch Widerspruchsbearbeitung und fortschreitende Realinterpretation der Welt wie seiner selbst – damit aber auch *selber permanente Weltveränderung*, und zwar eben eine *interpretative*. Das heißt, die kategorialen Formen des Kapitalismus und das dazugehörige Abspaltungsverhältnis werden ontologisch vorausgesetzt und die Weltveränderung findet statt als sich historisch entwickelnde Realinterpretation „an" und „in" diesem Formzusammenhang. Und indem die „theoretische Praxis" die ideellen Legitimations- und Interpretationsmuster dafür liefert, geht sie in diese kapitalistische Weltveränderung selbst ein. Die geläufige platte Gegenüberstellung von „die Philosophen haben die Welt bloß verschieden interpretiert" versus „es kömmt drauf an, sie zu verändern" greift also kapitalismuskritisch völlig daneben, weil der Charakter der kapitalistisch-realinterpretativen Weltveränderung *als Praxis* selbst nicht einbezogen wird und eine unbestimmte „Praxis" schlechthin die bloße „Interpretation" angeblich schon konterkarieren soll.

Wenn der Gegensatz zu „Interpretation" aber nicht „Praxis" an sich und überhaupt ist („etwas tun"), sondern *Kritik*, und zwar wesentliche Kritik, dann liegt die Problematik der Feuerbachthese *im Begriff der Kritik selbst*. Es geht um die Präzisierung dessen, worauf sich ihr *negatorischer Gehalt* tatsächlich bezieht. Damit wird allerdings auch der Begriff der Kritik selber doppelbödig, genau wie die Begriffe von „Interpretation" und „Weltveränderung". In den Charakter realinterpretativer kapitalistischer Weltveränderung eingeschlossen ist nämlich auch eine „interpretative Kritik". Der moderne Begriff der Kritik verdankt seine Entstehung ursprünglich der kapitalistischen Durchsetzungs- und Modernisierungsgeschichte selbst.

Denn Kapitalismus *ist* in gewisser Weise „Kritik", und zwar in einem dreifachen Sinne. Zum einen transportiert er Kritik an den vormodernen Verhältnissen, aus denen er herausgewachsen ist und die er als „unvernünftig" (oder einer niederen Stufe der „Vernunft"-Metaphysik angehörend) denunziert; in mancher Hinsicht schon mit dem Protestantismus beginnend. Zum andern schlägt in diesem neuen „Weltverhältnis" das affirmative Denken immer wieder in Kritik gegenüber obsolet gewordenen Stufen der kapitalistischen Durchsetzungsgeschichte selbst um; etwa in der Kritik der Aufklärung und der bürgerlichen Revolutionen

des 18. und 19. Jahrhunderts am absolutistischen Regime, dessen Apparate jedoch, wie Tocqueville gezeigt hat, in modifizierter Form übernommen und weiter entwickelt wurden. Schließlich gehört es heute zum Krisencharakter des als planetarisches System ausentwickelten und an seine inneren Schranken stoßenden Kapitalismus, dass eine Kritik an den kapitalistischen Sicherungssystemen und historisch gewachsenen Rahmenbedingungen (Sozialstaat, öffentliche Infrastrukturen etc.) entsteht, eine „Entsicherung" in der neuen Krisensituation, wie sie der parteiübergreifende Neoliberalismus im Namen der „Freiheit" und der „Autonomie des Individuums" vertritt.

Affirmation und Kritik sind insofern *identisch* in ihrem legitimatorischen und interpretativen Charakter, wobei eine solche Kritik gerade auf Erhaltung und Prolongation des kapitalistischen Systemprozesses um jeden Preis zielt. Theorie in der Moderne ist also in diesem Sinne gerade *durch ihren interpretativen Charakter* als „affirmative Kritik" entstanden und west als solche fort, und zwar bis in die Linke hinein. Denn sie wird im verkürzten Verständnis der Feuerbachthese als solche reproduziert, d.h. noch in einer Kapitalismuskritik, die *modal bleibt* und selber die kapitalistischen Grundkategorien ontologisch voraussetzt. Demgegenüber müsste der (implizite) meta-kritische Gehalt der Feuerbachthese gerade vom kapitalistisch-interpretativen Modus der Kritik radikal abgegrenzt werden. So gelesen bedeutet die in der Feuerbachthese enthaltene Anforderung dann gerade keine Wendung zum unmittelbaren „Praktischwerden", sondern eigentlich eine Wende in der Kritik selbst, die nun gegen ihre affirmativ-interpretative kapitalistische Bestimmung gekehrt wird als *Kritik der kapitalistischen Weltveränderung*, gewissermaßen als Anforderung einer Weltveränderung der fetischistisch konstituierten Weltveränderung selbst, als Bruch mit der herrschenden realinterpretativen Weltveränderung.

Diese Kritik ist eine ganz andere als die immanent-affirmative, nämlich eine *kategoriale Kritik*, eine Kritik der ontologisierten kapitalistischen Kategorien selbst unter Einschluss des „unsichtbar" gemachten geschlechtlichen Abspaltungsverhältnisses, die immer auch *Ideologiekritik* sein muss. Ideologiekritik kann überhaupt erst konsequent werden als kategoriale Kritik. Insofern ist von einer „Kritik zweiter Ordnung" zu sprechen, wie sie eigentlich in der Feuerbachthese enthalten ist, liest man diese im Licht der späteren Marxschen Fetischkritik. Diese „Kritik zweiter Ordnung" verlässt erst den interpretativen Rahmen und wird zur Negation der kapitalistischen Wesensbestimmungen selbst, indem sie sich bewusst von der „affirmativen Kritik" abstößt und zur *kategorialen Kritik in theoretischer Form* gelangt (wozu sie erst einmal einen Begriff dieses Unterschieds braucht). Erst im Licht dieser anderen Kritik ergibt sich auch die Aufgabe einer Transformation der immanenten „Gegenpraxis" zu einer nicht mehr realinterpretativen „Praxis zweiter Ordnung", die das objektivierte Handeln der kapitalistischen

Ontologie bewusst durchbricht und die Menschen erstmals zu „Baumeistern" ihrer eigenen Verhältnisse macht.

Es ist nun offensichtlich, dass die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie als kategoriale Kritik der modernen Fetisch-Konstitution und damit als Ideologiekritik an deren *theoretischem* Reproduktions-Ausdruck in der politischen Ökonomie genau diese „zweite Ebene" der Kritik thematisiert. Bei Marx als einem Mann des 19. Jahrhunderts fehlt aber nicht nur die Kritik des geschlechtlichen Abspaltungsverhältnisses, sondern er ist gleichzeitig auch „Modernisierungstheoretiker", indem er den Kapitalismus sowohl zur „notwendigen" und „fortschrittlichen" historischen Formation in der materialistisch gewendeten Hegelschen Geschichtsmetaphysik als auch zum in seiner Zeit noch unausgeschöpften „Entwicklungsmodell" der Produktivkräfte erklärt. Soweit er nun als „doppelter Marx" gleichzeitig Fetischkritiker und Modernisierungs- bzw. Entwicklungstheoretiker ist, muss er auch zwischen einem Verständnis kategorialer Kritik und immanent-affirmativer Kritik ebenso wie zwischen einem Verständnis transzendierender Praxis über das Fetischverhältnis hinaus und einer Praxis immanenter Widerspruchsbearbeitung (Realinterpretation) changieren; ein Problem, das sich durch die gesamte Marxsche Theorie zieht. Der traditionelle oder Arbeiterbewegungsmarxismus hat diesen Widerspruch einseitig in immanent-affirmative Kritik und in praktisch-immanente Widerspruchsbearbeitung bzw. Realinterpretation des Kapitalismus aufgelöst, während die „schwer verständliche" Fetischkritik in den Hintergrund trat. Es ist gerade diese einseitige Auflösung, die jenes Missverständnis der Feuerbachthese implizierte, das insofern bei Marx selbst angelegt ist.

Für das identitäre Verständnis des Marxismus unerträglich, aber unausweichlich folgt daraus, dass der „Klassenkampf" als vermeintlicher Dreh- und Angelpunkt der Kapitalismuskritik nichts anderes war als die „historische Praxis" jener immanenten Widerspruchsbearbeitung im Horizont affirmativer Kritik, d.h. einer an die Formbestimmungen der modernen Fetisch-Konstitution gebundenen und in dieser Hülle sich bewegenden Kritik, die trotz aller oft beschworenen „überschießenden Momente" ihrem immanenten Telos und damit ihrem Begriff nach den „ontologischen Bruch" ausschließen musste. Die identitäre Anbindung der kritischen Theorie an den „Klassenkampf" als vorgängiger und ihre Reichweite begrenzender Praxis konnte so nur zur theoretischen Reproduktion der kapitalistischen Kategorien im „Kampf" um die Realinterpretation des Kapitalismus selbst führen; die an diesen „Klassenkampf" gebundene und ihn ausdrückende Theorie blieb dieser immanenten Praxis entsprechende Modernisierungs- und Entwicklungstheorie.

Demgegenüber setzt nun die in der Weltkrise der 3. industriellen Revolution entstandene Wertkritik, fortentwickelt zur Wert-Abspaltungskritik, die im Arbeiterbewegungsmarxismus ausgeblendete oder verbogene und verstümmelte Kriti-

kebene der gesellschaftlichen Fetisch-Konstitution erneut auf die Tagesordnung und löst den Widerspruch in der Marxschen Theorie genau andersherum auf. An der historischen „inneren Schranke" der kapitalistischen Produktions- und Lebensweise selber wird die Aufgabe jener *kategorialen Kritik* des kapitalistischen Formzusammenhangs selber unausweichlich, die in der Durchsetzungs- und Entwicklungsgeschichte des warenproduzierenden Patriarchats immer wieder zurückgestellt und zurückgebogen werden konnte zugunsten immanenter Widerspruchsbearbeitung und deren theoretischer *Interpretation* im Zusammenhang kapitalistischer Weltveränderung. In demselben Maße, wie die kapitalistische Akkumulationsfähigkeit zu erlöschen beginnt, erlischt auch diese Möglichkeit.

Eben deshalb können die sozialen Krisenerscheinungen und Widersprüche nicht mehr in der Kategorie des „Klassenkampfs" ausgedrückt werden. Diese Praxisbestimmung kehrt nicht nach dem Ende der fordistischen Prosperitätsepoche zurück, sondern sie ist historisch obsolet, weil die sie bedingende Matrix des modernen Fetischverhältnisses selbst obsolet wird. Nicht verschwunden sind damit die immanente Widerspruchsbearbeitung und die Auseinandersetzung um die Realinterpretation des Kapitalismus überhaupt; aber das den „Klassenkampf" prägende Moment eines weitergehenden Modernisierungsprozesses und dessen Besetzung im Namen einer Perspektive, die einen kategorial immanenten „Sozialismus" als Selbstmissverständnis von Widerspruchsbearbeitung, Realinterpretation und entsprechender „Gegenpraxis" implizierte, ist ersatzlos entfallen.

Weil nun trotz der apriorischen Matrix, die sowohl das theoretische Denken als auch die soziale und Produktionspraxis präformiert, beide Handlungsweisen stets durch das Bewusstsein hindurch müssen und sich nicht automatisch vollziehen, ist in der Widerspruchsbearbeitung prinzipiell die Möglichkeit angelegt, die ausgeblendeten, formgenetisch konstituierten Handlungsmuster selber, an deren Schranken das Denkhandeln wie das Praxishandeln ständig stoßen, in den Blick zu nehmen und einer Kritik zu unterziehen. Diese Möglichkeit wird an der inneren Schranke der herrschenden gesellschaftlichen Gesamtpraxis selbst zur Notwendigkeit; nicht im Sinne eines logischen oder historischen Determinismus, aber im Sinne des Überlebens von Mensch und irdischer Natur. Es ist die Frage, ob das Bewusstsein erkennt, dass die gesellschaftlichen Schranken, denen es unterworfen ist, selber einem Zusammenhang angehören, der seinerseits an eine absolute Schranke stößt. *Das Bewusstsein enthält diese Möglichkeit, deren Wirklichkeit aber nicht determiniert und deshalb nicht ableitbar ist*. Denn das Durchbrechen der fetischistischen Matrix wäre ja das Ende der „Bienenhaftigkeit" gesellschaftlicher Reproduktion; es ist deshalb mit Angst besetzt und entsteht nicht von selbst naturwüchsig aus dem „Unbehagen im Kapitalismus". Alle „Naturwüchsigkeit" in gesellschaftlichen Dingen ist eine solche der fetischistischen „zweiten Natur" und per se ideologische Verarbeitung des Unbehagens. Kategoriale Kritik ist ein Feind aller „Naturwüchsigkeit".

6. Strukturtheorie und Handlungstheorie

Um dem Begriff kategorialer Kritik näher zu kommen, ist zunächst genauer zu untersuchen, wie das Problem der fetischistischen Konstitution indirekt in der „theoretischen Praxis" erscheint. Es stellt sich grundsätzlich dar als der klassische Gegensatz von *Strukturtheorie* und *Handlungstheorie*, der sich durch den gesamten Theoriebildungsprozess seit der Aufklärung hindurchzieht und auch im oben angedeuteten Sinne bei Marx und in der Begrifflichkeit des „Klassenkampfs" noch aufscheint. Ich verstehe diese beiden Theoriebegriffe in einem sehr weiten Sinne als prinzipielle *Muster* der Reflexion in der bürgerlichen Theorie-Form, die sich in ganz verschiedenen Konfigurationen ausdrücken können. Im Gegensatz dieser beiden theoretischen Muster erscheinen die unaufgelösten polaren Widersprüche der modernen Fetisch-Konstitution: der Widerspruch und die gleichzeitige negative Identität von „Willensfreiheit" und Determiniertheit bzw. von Subjekt und Objekt ebenso wie von „theoretischer Praxis" und „praktischer Praxis" und die Vermittlung dieser polaren Identitäten.

Dabei nehmen die strukturtheoretischen Ansätze affirmativ den objektivierten Charakter der apriorischen Matrix oder „zweiten Natur" zum Ausgangspunkt, um das Handeln als abgeleitetes und determiniertes zu erklären, während die handlungstheoretischen Ansätze umgekehrt den subjektiven Charakter des Handelns zum Ausgangspunkt nehmen, um die gesellschaftlichen Strukturen als bloßen Ausdruck dieses Handelns oder als „geronnenes Handeln" zu verstehen. Beide Ansätze haben Recht, aber auf Basis eines gemeinsamen Unrechts, nämlich des Ausblendens der Fetisch-Konstitution und ihres Formzusammenhangs. Man könnte auch sagen, es handelt sich in beiden Fällen um ein Absehen von der historisch-spezifischen Formation, „in" der gedacht und gehandelt wird, um stattdessen unhistorisch einerseits von „Struktur" oder „Objektivität" an sich und andererseits von „Handeln" oder „Subjektivität" an sich auszugehen. Tatsächlich gehören die Kategorien von Subjekt und Objekt im strengen Sinne wie schon gezeigt erst dem modernen warenproduzierenden Patriarchat an; in diesen Begriffen reflektiert sich die Paradoxie der Fetisch-Konstitution, dass alles Handeln durch Bewusstsein und damit Willensbestimmungen hindurch muss, gleichzeitig aber dieser Wille und damit das Handeln sich in einer apriorischen, immer schon vorgefundenen Form befinden. Diese Form oder apriorische Matrix ist zwar ihrerseits wieder durch menschliches Handeln entstanden, dessen Resultate sich jedoch bewusstlos den Handelnden gegenüber zu einer undurchschauten Struktur verselbständigt haben.

Der Gegensatz von Struktur- und Handlungstheorie bleibt im interpretativen Charakter von Theoriebildung, d.h. in der Identität von apriorischer Handlungs- und Denkform unauflösbar, weil die Ebene der Kritik an der Form-Konstitution selbst, die diesen inneren Widerspruch erst hervorbringt, in der Theorie-Form

als „Gestalt verdinglichten Bewusstseins“ nicht erreicht werden kann. Je nachdem, wie dieser zentrale Widerspruch interpretativ theoretisch bearbeitet wird, erwachsen daraus verschiedene und gegensätzliche Ideologeme, die dann ihrerseits auf die „praktische Praxis“ zurückwirken und die reale Verlaufsform des prozessierenden Realwiderspruchs mitbestimmen. Die „praktische Praxis“ ist an sich ideologieträchtig, und sie wird es umso mehr, je stärker sich die auf sie einwirkende „theoretische Praxis“ ihrerseits als theoretische Ideologiebildung oder ideologische Theoriebildung im Sinne von Struktur- oder Handlungstheorie erweist.

Bürgerliche Gesellschaftstheorie als „interpretative Wissenschaft“ ist so *per se ideologisch*, weil sie per se nur theoretisch-wissenschaftliche Affirmation oder affirmative Kritik sein kann als theoretische Reproduktion der vorausgesetzten kapitalistischen Ontologie und deren Widerspruchsbearbeitung. Zwar hat Marx noch zwischen Ideologie und „Wissenschaftlichkeit“ (verstanden als „unbefangene“ Reflexion, die er vorwiegend auf die Frühzeit der modernen Theorie-Konstitution verlegt) unterschieden. Aber auch diese Differenzierung gehört noch dem „doppelten Marx“ an; sie ist den Resten seiner eigenen Befangenheit im Aufklärungsdenken geschuldet. Es ist nicht der Fetischkritiker Marx, der diesen Unterschied macht, sondern der Modernisierungstheoretiker Marx, der den noch nicht zur Krisenreife ausentwickelten Kapitalismus eben als „Fortschritt“ begreifen wollte gemäß der von Hegel ererbten Geschichtsmetaphysik. Was Marx bei dieser Unterscheidung noch nicht reflektiert, ist der im immanent unauflöslichen Gegensatz von Strukturtheorie und Handlungstheorie erscheinende grundsätzlich ideologische Charakter aller interpretativen Reflexion. Auch die Naturwissenschaften unterliegen letztlich diesem ideologischen Charakter, indem auch sie in die gesellschaftliche Fetisch-Konstitution eingebunden sind und sie von daher ebenso wenig „unbefangen“ sein können wie die Gesellschaftstheorie.

Es ist gerade das Muster der Naturwissenschaft, das auf bestimmte Weise in die strukturtheoretische Reflexion eingegangen ist. Gesellschaft und Geschichte sollen analog zur Natur im modernen Verständnis von „Naturgesetzlichkeit“ als Prozess bestimmt werden, der einer objektiven „Gesetzlichkeit“ unterliegt, die „angewendet“, aber nicht negiert und überwunden werden kann. Das menschliche Handeln wird degradiert zum „Vollzug“ von unausweichlichen „Gesetzmäßigkeiten“. Darin reflektiert sich das „eiserne Gehäuse“ (Max Weber) der fetischistischen, das Handeln präformierenden apriorischen Matrix. Die Strukturtheorie im weitesten Sinne, dynamisiert als Entwicklungstheorie, reicht von der aufklärerischen, durch Hegel systematisierten Geschichtsmetaphysik bis zum Strukturalismus und zur Systemtheorie; sie impliziert stets eine „Erklärung“ von Gesellschaft und Geschichte nach naturwissenschaftlichen (physikalischen oder biologischen) Mustern.

Demgegenüber macht die handlungstheoretische Reflexion die Eigenstän-

digkeit des menschlichen Bewusstseins und die subjektive „Willensdimension" (Intentionalität) geltend. Die Menschen machen doch ihre Verhältnisse selbst, deshalb sollen diese auch in einen Zusammenhang von *Willenshandlungen* oder „Intentionen" auflösbar sein. Schon seit Giambattista Vico wird in Bezug auf das „Selbstgemachte" von Gesellschaft und Geschichte eine entsprechende Verstehbarkeit und Verfügbarkeit im Gegensatz zur nicht-menschengemachten äußeren Natur proklamiert. Die Handlungstheorie im weitesten Sinne reicht von der Aufklärung selbst, in der sie noch nicht von der strukturtheoretischen Reflexion abdifferenziert war, über Romantik, Lebensphilosophie, Husserlsche Phänomenologie, Pragmatismus und damit zusammenhängende soziologische Ansätze (symbolischer Interaktionismus etc.) bis zum Existentialismus und seinen postmodernen Derivaten; sie impliziert stets ein „Verstehen" von Gesellschaft und Geschichte in einem subjektiven Sinne von Intentionalität im Unterschied zum quasi-naturwissenschaftlich bestimmten „Erklären" aus übergreifenden Gesetzmäßigkeiten. Die handlungstheoretische Reflexion erscheint daher oft als soziale und historische *Hermeneutik*, wie sie im deutschen Historismus (Dilthey u.a.) im Kontext der heraufdämmernden „deutschen Ideologie" von der aufklärerischen und Hegelschen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik abgegrenzt wurde und den Gegensatz von naturwissenschaftlicher Theorie einerseits und Gesellschafts- bzw. Geschichtstheorie andererseits („zwei Kulturen") markieren sollte.

Wie es in einer interpretativ-affirmativen Theoriebildung nicht anders sein kann, die den kapitalistischen Form- und Abspaltungszusammenhang immer schon ontologisch voraussetzt, bleiben Strukturtheorie und Handlungstheorie gleichermaßen vereinseitigend an den Widersprüchen der Fetisch-Konstitution kleben. Entweder wird die Handlungsebene in ihrer Eigenständigkeit durchgestrichen und das Handeln positiv zur bloßen „Funktion" eines verselbständigten Struktur- oder quasi-naturhaften Prozesses gemacht; oder es wird umgekehrt die Strukturebene der apriorischen Matrix durchgestrichen und das Handeln in eine Summe von Willensbetätigungen, Intentionalitäten und Interaktionen aufgelöst. Beide Herangehensweisen sind gleichermaßen von Grund auf ideologisch und damit affirmativ. Im Prozess der ständigen (auch theoretischen) Widerspruchsbearbeitung erscheinen sie als interpretativer „Objektivismus" und interpretativer „Subjektivismus", die ebenso permanent ineinander umschlagen, ohne die zu Grunde liegende fetischistische Konstitution erreichen zu können.

Dieses Ineinander-Umschlagen der beiden Muster reflektiert unbewusst die Existenz der ausgeblendeten bzw. ontologisierten apriorischen Matrix. So muss der strukturtheoretisch-objektivistische Ansatz doch letztlich das intentionale Handeln der Subjekte „hinten dran hängen", weil sich eben der gesellschaftliche Prozess keineswegs so vollzieht wie physikalisch-chemische Reaktionen, tektonische geologische Verschiebungen, biologische Metamorphosen oder eben tierisches Instinkthandeln wie bei der Biene. Es bleibt aber unerklärbar, warum der

„intentionale Vollzug“ überhaupt nötig ist, der ja eigentlich die schiere „Gesetzmäßigkeit“ dementiert. Tatsächlich erscheint die Willensbetätigung dann hauptsächlich als eine Art „Verunreinigung“, als ständige Fehler- und Irrtumsquelle, durch die hindurch sich dann der objektiv-„naturgesetzliche“ (bienenhafte) Gang der gesellschaftlichen Dinge vollzieht. Das menschliche Bewusstsein wird tendenziell zu einer Art „Störfaktor“ seines eigenen gesellschaftlichen Zusammenhangs degradiert. Umgekehrt kann der handlungstheoretisch-subjektivistische Ansatz nicht völlig ignorieren, dass sich das Handeln selber zu „Strukturen“ objektiviert. Diese Objektivierung wird dann jedoch ihrerseits der Intentionalität „hinten dran gehängt“ als jenes „geronnene Handeln“, wie es sich etwa in *gesellschaftlichen Institutionen* manifestiert. Es bleibt aber unerklärbar, warum diese verselbständigte Objektivierung überhaupt stattfindet, die ja eigentlich die schiere „Intentionalität“ dementiert. Es ist der bloß implizit bleibende Verweis darauf, dass hier noch etwas anderes dazwischenkommt, nämlich eine historische Form-Konstitution, die tiefer liegt als die bloße Institutionalisierung von intentionalem Handeln.

Das Problem zeigt sich auch bei Adorno in seiner letzten Vorlesung zur „Einleitung in die Soziologie“ von 1968, wo er sich gegen eine Hypostasierung der Handlungstheorie wendet: „Aber wenn Sie sich so ein bisschen in der Soziologie umgeschaut haben,...dann werden Sie finden, dass keineswegs alles das, was die Soziologie tut, nun mit sozialem Handeln etwas zu tun hat, sondern dass die soziologische Analyse in sehr weitem Maß sich auf dinghafte, vergegenständlichte Formen bezieht, die man nicht unmittelbar in Handeln auflösen kann, also alles das, was man in einem allerweitesten Sinn mit Institutionen bezeichnen kann; und darin ist gar kein Unterschied, sagen wir, zwischen der Marxischen Analyse der objektiven Warenform und etwa dem Begriff der sozialen Institution...oder auch alles dessen, was bei Marx Produktionsverhältnisse heißt, der besteht ja gerade darin, dass es sich hier nicht um unmittelbares Handeln, sondern, wenn Sie so wollen, um geronnenes Handeln, um in irgendeiner Gestalt geronnene Arbeit handelt und um etwas, was dem unmittelbaren Handeln gegenüber sich verselbständigt hat...Aber zunächst einmal muss man doch sagen,...dass dieses Handeln ja doch weit mehr von diesen Institutionen abhängig ist und nur aus diesen Institutionen heraus erklärt werden kann, als wenn man nun dieses Handeln als das letzte und unmittelbare Substrat ansieht und glaubt, von sozialem Handeln aus Soziales überhaupt erklären zu können“ (Adorno 1993, S. 177 ff.). Eine solche Herangehensweise impliziere eine „außerordentliche subjektivistische Fassung“ (a.a.O., S. 179) des Verständnisses.

Adorno kritisiert hier zwar die handlungstheoretische Verkürzung des Problems, aber er gelangt auch nur zu einem Begriff von „geronnenem Handeln“ und dessen „Institutionalisierung“, ohne die verschiedenen Tiefenschichten dieses „Gerinnens“ im Verhältnis von Fetisch-Konstitution und fortlaufender instituti-

oneller Entwicklung zu berücksichtigen. Das ist allerdings auf der bloß soziologischen Ebene auch gar nicht möglich. Die Marxsche Analyse der formgenetischen Konstitution ist etwas qualitativ anderes als die viel oberflächlicher angesiedelte Analyse und Begrifflichkeit von Institutionalisierung, wie sie fortlaufend im Prozess kapitalistischer Entwicklung, Widerspruchsbearbeitung und Realinterpretation stattfindet und sich verändert. Die Verweise auf die tiefere Ebene des Konstitutionsproblems finden sich bei Adorno nur ganz verstreut, er hat dieses Problem nie systematisch aufgegriffen. Immerhin bleibt in der zitierten Reflexion eine Öffnung zu dieser Ebene möglich und vorbehalten. Solange die kritische Reflexion aber nicht explizit bis zu diesem Punkt vordringt, ist das Ineinander-Umschlagen von strukturtheoretischer und handlungstheoretischer Verkürzung nicht zu überwinden.

So ist ein „Strukturalismus" eigentlich von beiden Seiten her denkbar, nur mit jeweils entgegengesetztem Ausgangspunkt und mit unterschiedlichen ideologischen Konnotationen. Was in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als „Strukturalismus" firmiert, ist teilweise sogar handlungstheoretisch vermittelt, nur eben mit dem Umschlag in die ontologisierende Bestimmung, dass intentionales Handeln „stets" und seinerseits „gesetzmäßig" von verobjektivierten Strukturen (die meist mit Institutionen gleichgesetzt werden) bestimmt ist. Gerade im „Strukturalismus" beginnen die beiden Ansätze begrifflich zu verschwimmen. Ob nämlich die verobjektivierte Struktur nach physikalischen oder biologischen Mustern als Apriori vorausgesetzt und das intentionale Handeln daraus abgeleitet oder ob genau umgekehrt das intentionale Handeln im Sinne einer spezifisch menschlichen Seinsweise als Apriori vorausgesetzt und die verobjektivierte Struktur ihrerseits daraus abgeleitet wird – in beiden Fällen bleibt die historische Form-Konstitution der kapitalistischen Moderne in ontologisches Dunkel gehüllt und außerhalb der Kritik.

Dieser Mechanismus von Ausblendung und Ontologisierung macht beide Stränge der bürgerlichen Theorie-Form in ihrer polaren Gegensätzlichkeit wie in ihrem wechselseitigen Ineinander-Umschlagen zur Matrix von „ideologischer Praxis". Die aus der Aufklärung und ihrer Begründung der politischen Ökonomie hervorgegangene liberale Ideologie pocht grundsätzlich und gerade in den Krisen auf die „Naturgesetzlichkeit" der kapitalistischen Formen und damit der daraus erwachsenen Geschichte von kapitalistischer Realinterpretation und Weltveränderung als eines unaufhaltsamen „gesellschaftlichen Naturprozesses", dem man sich um jeden Preis anpassen müsse bei Strafe des Untergangs. Die Widerspruchsbearbeitung in diesem Sinne läuft auf die biologisch-naturwissenschaftliche Interpretation des Sozialdarwinismus hinaus als „Gesetzmäßigkeit" des Überlebenskampfes („survival of the fittest"), wie sie auch von konservativen und faschistischen Ideologien geltend gemacht und auf völkisch-rassische Meta-Subjekte bezogen wird. Darin zeigt sich ein tief verwurzeltes Gemeinsamkeits-

moment von Liberalismus und Faschismus/Nationalsozialismus in der strukturtheoretisch fundierten Gesetzmäßigkeits-Metaphysik. Umgekehrt pocht die handlungstheoretisch fundierte Ideologie des lebensphilosophisch-phänomenologischen und existentialistischen Strangs aus der Sicht des unreflektierten Willenssubjekts auf die Kritik der „Gesetzmäßigkeiten", ohne deren Konstitutionsbedingungen zu erfassen. Es wird so eine „heroische" oder auch eine „alltägliche" Intentionalität geltend gemacht, deren Widerspruchsbearbeitung auf die „Suche nach Schuldigen" (negativen, feindlichen Intentionalitäten) hinausläuft. Gerade der Antisemitismus und der NS können so als irrationalistisches ideologisches Amalgam aus Gesetzmäßigkeits-Metaphysik und Intentionalitäts-Metaphysik begriffen werden.

Soweit Marx seit den Feuerbach-Thesen die moderne Theorie-Form als interpretative Reproduktion des kapitalistischen Formzusammenhangs und seiner inneren Widersprüchlichkeit zu negieren begann, eröffnete er den Weg zur kategorialen Kritik. Diese Kritik wurde allerdings noch keineswegs abschließend geleistet. Wie die Marxsche Argumentation noch im „Kapital" zwischen Modernisierungstheorie und Fetischkritik oszilliert, so oszilliert sie zwischen einer strukturtheoretisch-interpretativen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik, in die der „Klassenkampf" als intentionales Handeln eingelagert ist, und einer auf die kategoriale Kritik dieser Gesetzmäßigkeit selbst zielenden Meta-Handlungstheorie, deren Praxisrelevanz Marx gelegentlich als „enormes Bewusstsein" apostrophierte. Schon im Vorwort zur ersten Auflage des „Kapital" lässt sich indes der Verweis auf die „eherne Notwendigkeit" der „Naturgesetze der kapitalistischen Produktion", die mit physikalischen Gesetzen verglichen werden, im positivistischen Sinne einer strukturtheoretischen Reflexion lesen, was ja auch mit der materialistisch gewendeten Hegelschen Geschichtsmetaphysik korrespondiert.

In demselben Maße, wie der Arbeiterbewegungs- und Klassenkampfmarxismus die fetischkritische Dimension der Marxschen Theorie auf kleiner Flamme hielt oder ganz ausblendete, musste er auch (und noch in seinem verkürzten Verständnis der Feuerbachthese) die bürgerlich-interpretative Einseitigkeit von Strukturtheorie und Handlungstheorie in sich reproduzieren, wobei erstere lange Zeit ein Übergewicht hatte. In der marxistischen Sozialdemokratie wurde die Transformation über den Kapitalismus hinaus weitgehend objektiviert zur „Gesetzmäßigkeit". Damit erschien die Kritik selbst als objektiviert, als „Geschichtsvollzug": Das eigene Handeln, das Verständnis von sozialer Emanzipation galt als das, was „objektiv dran" war, nicht als das Durchbrechen der falschen Objektivität von „zweiter Natur". Auch das Verständnis von Ideologiebildung wurde dabei reduziert auf eine „Funktion" von „objektiven", quasi-naturgesetzlichen, bloß richtig zu erkennenden Interessen; eine Reduktion, die sich beim Sieg des antisemitischen NS über die deutsche Arbeiterbewegung furchtbar rächen sollte.

7. „Nachholende Modernisierung“ und das Postulat einer „untrennbaren Einheit“ von Theorie und Praxis

Die notgedrungen erst einmal schwerfällige begriffliche Durchdringung der in der Feuerbachthese implizit enthaltenen, bis heute unentbundenen Problematik kann vielleicht etwas deutlicher werden, wenn der historische Hintergrund in den Blick rückt, vor dem sich die verkürzte Interpretation im traditionellen Marxismus und in der Linken entfaltet hat. In dieser Hinsicht komme ich nun auf die eingangs angesprochenen Anforderungsprofile des Handelns in der Formhülle des modernen warenproduzierenden Patriarchats zurück. Aus der kritischen Rückschau von der Warte der heutigen neuen Krisenqualität stellt sich dabei der Handlungs-Horizont der Linken und der sozialen Bewegungen der Vergangenheit als das Problem „nachholender Modernisierung“ dar.

Gemeint ist mit diesem Terminus der wert-abspaltungskritischen Theorie bekanntlich die Einbindung sämtlicher Varianten des Marxismus und der traditionellen Arbeiterbewegung in die kapitalistische Modernisierungsgeschichte als deren Bestandteil und Triebkraft. Charakteristisch für das damit verbundene Anforderungsprofil ist das aus der Feuerbachthese unvermittelt entnommene Postulat einer „untrennbaren Einheit“ von Theorie und Praxis. Vermeintlich wird dabei die strukturelle Trennung von theoretischer Reflexion als einem bloß kontemplativen „Interpretieren der Philosophen“ und einem eingreifenden praktischen Handeln zurückgewiesen. Die Theorie soll a priori „angebunden“ werden an und „eingebunden“ werden in die ihr bereits vorausgesetzte historische Praxis des „Klassenkampfs“ und allein daraus ihre Legitimation beziehen.

Um die Problematik dieses Postulats zu erhellen, ist zunächst kurz der kritische Begriff „nachholender Modernisierung“ zu rekapitulieren. Es ging dabei wie schon angedeutet nicht um das Durchbrechen und die Überwindung der modernen Fetisch-Konstitution, sondern das Emanzipationsstreben verkürzte sich auf einen „Kampf um Anerkennung“ *in* den Formkategorien des modernen warenproduzierenden Patriarchats, also einschließlich des geschlechtlichen Abspaltungsverhältnisses. Genau darin bestand die historische Praxis des „Klassenkampfs“. Einerseits handelte es sich um die Durchsetzung bürgerlicher Rechte und Gratifikationen für die LohnarbeiterInnen als Waren-, Geld- und Staatsbürgersubjekte (Streikrecht, Wahlrecht, Versammlungsfreiheit, Verbesserung der Lohn- und Arbeitsbedingungen, sozialstaatliche Abfederungsmaßnahmen etc.) in den schon industriell entwickelten westlichen Ländern. Andererseits zielten die mit marxistischer Nomenklatur sich legitimierenden Revolutionen und nationalen Befreiungsbewegungen „nachholender Modernisierung“ im planetarischen Osten und Süden auf den „Kampf um Anerkennung“ als gleichberechtigte, eigenständige National-Subjekte des Weltmarkts. Es waren also im wesentlichen „nachholende bürgerliche Revolutionen“ („Bürgerlichkeit“ nicht im

soziologisch verkürzten Sinne verstanden, sondern als moderne Fetisch-Konstitution von Wert-Abspaltungsverhältnissen). Dieser Zusammenhang ist in der wert-abspaltungskritischen Theoriebildung seit langem thematisiert worden (z.B. Kurz 1991) und weiter zu entfalten. Dafür ist hier nicht der Ort; vielmehr geht es darum, die Relevanz des auf einen „Kampf um Anerkennung" innerhalb des modernen Fetischverhältnisses zurückgebogenen Emanzipationsstrebens für das Verständnis von Theorie und Praxis herauszuschälen.

Indem die Intention der „nachholenden Modernisierung" von westlicher Arbeiterbewegung, „Klassenkampf" und peripheren Revolutionen als *Widerspruchsbearbeitung* im oben entwickelten Sinne dechiffriert werden kann, ordnet sie sich in die Realinterpretation des Kapitalismus selbst ein; allerdings nicht als eine „alltägliche", gewohnheitsmäßige und institutionalisierte innerhalb bereits ausentwickelter kapitalistischer Fetischverhältnisse, sondern als eine gewissermaßen *welthistorische* Widerspruchsbearbeitung und Realinterpretation im Kontext des noch unabgeschlossenen Konstitutionsprozesses der Moderne. Deshalb ist hier auch nicht von bloßer „Pseudo-Aktivität" im Adornoschen Sinne zu sprechen; vielmehr handelte es sich um die für eine ganze Epoche tragfähige „Weltveränderung" *hin zur bürgerlichen Subjektivität für die Massen*, also innerhalb des übergreifenden kapitalistischen Weltveränderungsprozesses selbst. Es war der Widerspruch zwischen kapitalistischer Industrialisierung einerseits und den dieser „Weltveränderung" in der materiellen Produktion nicht mehr adäquaten Rechts- und Staatsformen andererseits, zwischen Entwicklung des Weltmarkts einerseits und mangelnder politischer Nationsbildung (als Funktion der Weltmarktbeteiligung) in der Peripherie andererseits. In letzterer Hinsicht machte sich das Paradox geltend, dass die „Klassenkampf"-Ideologie zum Transportmittel für die Implementierung eines gesellschaftlichen Verhältnisses wurde, das überhaupt erst die Voraussetzung ihrer selbst schuf, nämlich die Verallgemeinerung „abstrakter Arbeit"; mit der bekannten Konsequenz, dass die „Arbeiterklasse" ihrer eigenen Institutionalisierung als Agent „nachholender Modernisierung" gegenüberstand und den „Klassenkampf" sozusagen in verstaatlichter Form mit sich selbst austragen musste (wie sich an den sozialen Widersprüchen und Bewegungen im „Realsozialismus" zeigen sollte).

Indem nun die Weichen des Emanzipationsstrebens für eine welthistorische immanente Widerspruchsbearbeitung auf dieser Ebene gestellt wurden, mussten Theorie und Praxis als „andere Interpretation" der kapitalistischen Kategorien erscheinen. Die Kapitalismuskritik wurde damit zur affirmativ-immanenten Kritik als Bestandteil des kapitalistischen Durchsetzungsprozesses selbst, die Vorstellung vom „Sozialismus" darauf geeicht und eben deshalb die Marxsche Fetischkritik verkürzt oder ganz ausgeblendet. Was übrig blieb, war daher wie gezeigt im wesentlichen der „modernisierungstheoretische" Strang der Marxschen Argumentation, während die dazu gegenläufigen Momente kategorialer Kritik oder „Kri-

tik zweiter Ordnung" abgeschnitten wurden, wie es in der wert-abspaltungskritischen Theoriebildung bereits ausführlich dargestellt wurde (vgl. Kurz 1999, S. 154-178, S. 237-249, S. 400-403, S. 459-466). Dies implizierte wiederum auf dem Feld der „theoretischen Praxis" den Rückfall in die interpretative bürgerliche Dichotomie von Strukturtheorie und Handlungstheorie. Die strukturtheoretische Objektivierung bekam dabei deswegen zwangsläufig ein Übergewicht, weil es real um die „anders interpretierte" weitere Durchsetzung der modernen „zweiten Natur" und ihrer eisernen Objektivität ging. Der Modernisierungs-Marxismus verwechselte systematisch aus seiner impliziten Intention heraus (die für ihn als einzig denkbare Kapitalismuskritik erschien) die welthistorische Realinterpretation der kapitalistischen Kategorien in deren Entwicklungsprozess mit einer Überwindung des interpretativen Charakters von Theorie überhaupt, während die marxistische Theorie in Wirklichkeit zum interpretativen Zulieferbetrieb für die „nachholende Modernisierung" degradiert wurde.

Der Arbeiterbewegungsmarxismus und die östlichen wie südlichen Marxismen eines Staatskapitalismus „nachholender Modernisierung" beriefen sich in dieser historischen Konstellation vehement auf die „gesellschaftlichen und historischen Gesetzmäßigkeiten", wie sie Marx angeblich entdeckt hatte; das bei Marx selbst schwankende kritische Moment dabei, der Ansatz zur *radikalen Kritik* einer Gesellschaftlichkeit, die sich *in Form von Pseudo-Naturgesetzen* bewegt, wurde im Kontext der modernisierungstheoretischen Funktionalisierung durchgestrichen und unkenntlich gemacht zugunsten eines Positivismus der objektivierten Kategorien. Dieses positivistische Verständnis bekamen dann im „realsozialistischen" Wissenschaftsbetrieb, der (wie auch sonst alles) nur ein mit dem Adjektiv „sozialistisch" apostrophierter struktureller Abklatsch der entsprechenden bürgerlichen Institutionen war, Generationen von „sozialistischen WissenschaftlerInnen" eingetrichtert in geradezu rituellen Formeln über die „objektiven Gesetze" von Ökonomie und Geschichte. So hieß es in einem populären sowjetischen Lehrbuch über „Objektive Gesetze und wissenschaftliche Leitung der Gesellschaft": „Die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung sind von den Klassikern des Marxismus-Leninismus entdeckt und erstmals in der Geschichte des menschlichen Denkens formuliert worden...Diese Gesetze bringen, gleich den Naturgesetzen (!), bestimmte Zusammenhänge und Verhältnisse zum Ausdruck" (Jermolajew 1973, S. 30).

Nicht besser ist die einschlägige Argumentation des DDR-Starwissenschaftlers Jürgen Kuczynski. In seinem Traktat über „Gesellschaftsgesetze" lobt er die Begründer der bürgerlichen politischen Ökonomie gerade dafür, dass sie die „Naturgesetzlichkeit" von (ökonomischer) Reproduktion überhaupt, unter Einschluss aller nachkapitalistischen Entwicklung, erkannt hätten: „Das ökonomische Gesetz ist so scharf und klar und unnachgiebig in seiner Wirkung wie ein Gesetz der Natur. Denn wenn man sich ihm entgegenstellt, dann wirft es den Gegner

stets – bald auf diese, bald auf jene Weise...Es ist wie ein Naturgesetz, das sich unter allen Umständen durchsetzt – wenn auch nicht so deutlich erkennbar" (Kuczynski 1972, S. 10). Jegliche menschliche Intentionalität in Bezug auf die eigenen Verhältnisse muss so als jener bloße „Vollzug" von Objektivierungen erscheinen; ein solches Denken begreift die „...Mitwirkung der Menschen gewissermaßen als objektiven Faktor (!) – und auch als subjektiven Faktor, der die Durchsetzung der Gesetze bewusst fördert oder behindert" (a.a.O., S. 12). Die Intentionalität reduziert sich also auf eine bloße Funktion vorausgesetzter Prinzipien, die je nach Grad der Einsicht in die „Gesetzmäßigkeit" mehr oder weniger gut funktioniert. Ausdrücklich wird dabei die Differenz von Natur und Gesellschaft weitgehend eingeebnet: „Wir unterscheiden zwischen Gesetzen der Natur und solchen der Gesellschaft – ohne dass wir jedoch diesen Unterschied übertreiben dürfen" (a.a.O., S. 14).

Mit diesem Räsonnement kann sich Kuczynski auf Engels berufen, der in seiner Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" ebenfalls die Natur-Analogie positiviert hatte: „So führen die Zusammenstöße der zahllosen Einzelwillen und Einzelhandlungen auf geschichtlichem Gebiet einen Zustand herbei, der ganz dem in der bewusstlosen Natur herrschenden analog ist...Wo aber auf der Oberfläche der Zufall sein Spiel treibt, da wird er stets durch innere verborgene Gesetze beherrscht, und es kommt nur (!) darauf an, diese Gesetze zu entdecken" (Engels 1969, zuerst 1886, S. 56). Zumindest der Marx des Fetischkapitels lässt durchblicken, dass es im Gegenteil darauf ankommt, diese Gesetze und damit die objektivierte „Gesetzlichkeit" von Gesellschaft überhaupt zu *durchbrechen*, denn deren „Entdeckung" sollte in Wirklichkeit zusammenfallen mit der *Kritik* eines solchen Zustands, der dadurch gekennzeichnet ist, dass die Menschen ihren eigenen sozialen Zusammenhang nicht „bemeistern" (wie Marx das nicht zufällig in Analogie zur „Baumeister"-Metapher nennt). Engels ist hier wirklich „Marxist" in dem Sinne, wie es Marx nicht sein wollte, jedenfalls jener „andere" Marx der über die Modernisierungstheorie hinausgehenden Fetischkritik.

In gewisser Weise verblüffend ist es allerdings, dass Engels seinen ontologisierenden „Strukturalismus" (die Formulierung zielt eindeutig darauf ab, dass es sich „stets" so verhalte) hier durchaus intentional und handlungstheoretisch begründet. Er beruft sich zunächst keineswegs auf eine apriorische „Naturgesetzlichkeit" der Gesellschaft, sondern darauf, dass sich „verborgene Gesetze" erst aus dem „Zusammenstoß" der intentionalen „Einzelhandlungen" als deren Resultante ergeben, also aus „geronnenem Handeln". Diese Resultante soll dann allerdings einen der „bewusstlosen Natur analogen Zustand" herbeiführen. Hier verschwimmt bereits der immanente Gegensatz von struktur- und handlungstheoretischer Herangehensweise, wie es sich in der gesamten seitherigen Theoriebildung in immer neuen Varianten wiederholen sollte; auch wenn die Problematik

dabei im Vergleich zur „naiven" Engelsschen Formulierung deutlicher herausgearbeitet wurde, ohne dass sie jedoch aufgebrochen werden konnte. Engels zeigt damit nur, dass er ganz ungebrochen in der modernen Theorie-Form denkt.

Und das Ergebnis kann dann trotz der eigentlich handlungstheoretischen Begründung wieder ganz unbefangen (nicht nur bei Kuczynski) in die strukturtheoretische Bestimmung eines quasi-naturwissenschaftlichen Verständnisses eingemeindet werden, indem nicht von bloßen „Institutionalisierungen" des „geronnenen Handelns" die Rede ist, sondern eben von „Gesetzen", die nur noch „entdeckt" und dann „angewendet" werden müssten. So auch bereits in Engels' Schrift „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft", wo es über den zukünftigen Sozialismus heißt: „Die Gesetze ihres eignen gesellschaftlichen Tuns, die ihnen bisher als fremde, sie beherrschende Naturgesetze gegenüberstanden, werden dann von den Menschen mit voller Sachkenntnis angewandt (!) und damit beherrscht" (Engels 1976, geschrieben 1880, S. 226). Nicht die Überwindung der „zweiten Natur" ist also angesagt, sondern die „Anwendung ihrer Gesetze", nicht die Kritik der Objektivierung, sondern deren „Beherrschung" durch positive „Sachkenntnis". Fast 20 Jahre nach der Erstveröffentlichung des Marxschen „Kapital" ist Engels offensichtlich von jedem Verständnis der historischen Fetisch-Konstitution ganz unbeleckt und ontologisiert munter drauflos, indem er den „Zusammenstoß" der intentionalen „Einzelhandlungen" und deren verobjektivierte Resultante nicht als spezifisch modern-kapitalistische Daseinsweise bestimmt, sondern kurzschließt mit „Naturgesetzlichkeit" und diese als allgemeingültig erklärt auch für alle Zukunft.

Es ist so nicht allein der „realsozialistischen" Konstitution in den unüberwundenen modernen Fetischkategorien geschuldet, sondern eben schon dem gleichfalls im Modernisierungs-Horizont stehenden Arbeiterbewegungsmarxismus des 19. Jahrhunderts, wenn Kuczynski die „Gesellschaftsgesetzlichkeit" teils ontologisiert, teils historisiert, ohne sie als solche kritisieren zu können: „Die Gesetze der Gesellschaft wirken teils ewig (!), sind allen Gesellschaften gemein, teils wirken sie nur eine, oft durch die Dauer einer spezifischen Gesellschaftsformation bestimmte, kürzere Zeit" (a.a.O., S. 16). Was „ewig" sein soll, ist natürlich vor allem die kapitalistische Substanzkategorie „Arbeit", an deren Nominalabstraktion als transhistorisches Prinzip sich die marxistische Arbeitsontologie klammerte und damit auch den radikal kritischen Gehalt des Marxschen Begriffs von „abstrakter Arbeit" löschte. War im Arbeiterbewegungsmarxismus des 19. Jahrhunderts die ontologisierte „Arbeit" noch in der Perspektive einer allerdings selber bloß abstrakt und positivistisch verstandenen Überwindung der Wertform gedacht worden (gerade bei Engels, etwa im „Anti-Dühring"), so erschien in den „realsozialistischen" Reproduktionsverhältnissen folgerichtig auch die Fetischform Wert als ontologisches Prinzip. Die vermeintlich über den Kapitalismus hinausgehende Planungs-Intentionalität wurde reduziert auf die staatsbürokratische

Moderation und „Lenkung“ oder „bewusste Anwendung“ der unüberwundenen Fetischkategorien; ein Zusammenhang, der logischerweise ebenfalls wieder als „Gesetzmäßigkeit“ einer Art „Bienen-Sozialismus“ interpretiert wurde.

Aus diesem Zusammenhang erhellt nun auch, warum und wie die entsprechende Interpretation der Feuerbachthese zum Postulat einer apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis“ im Arbeiterbewegungsmarxismus führen konnte. Das war unausweichlich, weil im Kontext „nachholender Modernisierung“ als welthistorischer Widerspruchsbearbeitung die kapitalistische paradoxale Einheit von „theoretischer Praxis“ und „praktischer Praxis“ als negative Identität von Handlungs- und Denkform gerade in ihrer Getrenntheit reproduziert werden musste in Fortsetzung der bürgerlichen „Wissenschaft“. Es macht gerade das Wesen aller modernen „Wissenschaftlichkeit“ aus, dass sie die zum reinen Objekt gemachte Natur in die Form von „Gesetzmäßigkeiten“ bringt und diese auf die eigene real verobjektivierte Gesellschaftlichkeit überträgt. Der „wissenschaftliche Sozialismus“ überwand das utopische Denken nur im modernisierungstheoretischen Sinne „affirmativer Kritik“. Wo fetischistisch objektivierte Gesellschaftlichkeit noch einmal zum Objekt eines davon konstituierten Denkens wird, reproduziert sie sich in der „theoretischen Praxis“.

Jenes apriorische Einheitspostulat von Theorie und Praxis konnte also nichts anderes sein als die Anbindung der (marxistischen) Theorie an die Kategorien und Kriterien der apriorischen Matrix, an die vermeintlichen „Naturgesetze“ von ontologischer und historischer Gesellschaftlichkeit, die in einen transhistorischen oder jedenfalls auf unausdenkliche Zeit nicht kritisierbaren Status rückten. Entfällt aber die kategoriale Kritik, dann entfällt auch die Spannung zwischen kritischer Theorie und immanenter „Gegenpraxis“ beim Austragen der kapitalistischen Gegensätze, da auf beiden Seiten dasselbe Apriori bestimmend ist. Das Postulat der „untrennbaren Einheit“ von Theorie und Praxis reflektierte so nur den besonderen Nachdruck, den die Intentionen der „nachholenden Modernisierung“ und des „Kampfes um Anerkennung“ als „zweiter Durchgang“ der kapitalistischen Konstitution auf den *bewussten Vollzug* der „Gesetzmäßigkeit“ legen mussten. Daraus erhellt, dass dieses Postulat auf das genaue Gegenteil der Feuerbachthese hinausläuft, soweit diese im Sinne der kategorialen Kritik verstanden wird.

In der historischen Entfaltung von Arbeiterbewegung und „nachholender Modernisierung“ figurierte dieses Anbinden und „Fesseln“ der Theorie an die objektivierende Identität von Handlungs- und Denkform als das berühmte „Primat der Politik“. Die Theoriebildung wurde den „politischen Erfordernissen“ praktischer Widerspruchsbearbeitung untergeordnet, wie sie aus den Verrechtlichungs-, Staats- und Nationsbildungsprozessen resultierten. Der „Kampf um Anerkennung“ als Rechts- und Staatssubjekte und um Selbstbehauptung in den Formen von „abstrakter Arbeit“, Ware, Geld und Abspaltung wurde zum staats-

bezogenen Politizismus, als dessen Telos die „Staatwerdung" von Arbeiterklasse, nationaler Befreiung etc. erschien. Die angebliche „Eigengesetzlichkeit" des so verstandenen Sozialismus sollte ja in nichts anderem als in der staatlichen „Planung" und „Lenkung" derselben basalen Kategorien bestehen.

Damit rückte die „Machtfrage" ins Zentrum, verstanden als *politische Kanalisierung* des Emanzipationsstrebens, um an die „Schalthebel" der staatlichen Macht zu gelangen. Die Differenzen von westlichem Sozialdemokratismus und östlichem Leninismus fanden innerhalb dieses Paradigmas statt und können weitgehend vernachlässigt werden, sobald es um dessen historische Kritik geht. In beiden Fällen wurde die bürgerliche „Form Politik" als Form der Widerspruchsbearbeitung zur zentralen Instanz der „Weltveränderung", um die ontologisierten Kategorien des modernen warenproduzierenden Patriarchats „anders interpretiert" einer vermeintlich menschenfreundlichen staatlich-politischen Regulation zu unterziehen, ohne sie als solche zu überwinden. Als Movens dieser zwischengeschalteten politischen Instanz figurierte die *politische Partei* (Arbeiterpartei, Partei der Arbeit etc.).

Die „Fesselung" der kritischen Theorie als interpretative theoretische Reproduktion der Fetischverhältnisse erschien daher als ihre Einbindung in die Politik-Form, und das Postulat der apriorischen „untrennbaren Einheit von Theorie und Praxis" als äußere, institutionalisierte Unterwerfung der „theoretischen Praxis" unter die „politische Praxis" der Partei, wie es der berüchtigte Slogan „Die Partei hat immer recht" signalisierte. Damit verlor die Theoriebildung ihren kritischen Charakter und ihren Eigenwert; die „theoretische Praxis" wurde genauso wie die „Gegenpraxis" im Kontext von immanenter Widerspruchsbearbeitung zurückgestutzt auf ein „Parteisoldatentum", auf eine „Parteilichkeit" in einem ganz kruden politizistischen Sinne. Sie verwandelte sich aus einer kritischen, auf das Ganze der negativen kapitalistischen Vergesellschaftung bezogenen Theoriebildung in die bloße *Legitimationstheorie* eines ihr äußerlichen, vorgegebenen „politischen" Handelns; somit in die theoretische Rechtfertigung der jeweiligen „Parteilinie", in eine Funktion der *Parteiräson*.

Als Legitimationstheorie „nachholender Modernisierung" musste die „theoretische Praxis" des Marxismus zu einer historisch-spezifischen Form „ideologischer Praxis" gerinnen. Alles theorie-immanente Weiterdenken bis an die Grenzen der interpretativen Theorie-Form wurde so ironischerweise gerade im Namen der Feuerbachthese immer wieder administrativ gekappt, wie es sich etwa in der Kapitulation eines Georg Lukács vor dem Parteianspruch zeigte. Der Marxismus „nachholender Modernisierung", der sich auf den modernisierungstheoretischen Strang der Marxschen Argumentation beschränkte, war ein „Parteimarxismus", für den der Weg zur kategorialen Kritik versperrt blieb. Der Ausgang dieser Konstellation war vorprogrammiert als Zusammenbruch der ideologischen Legitimation, sobald das globale Gesamtsystem des modernen waren-

produzierenden Patriarchats in der 3. industriellen Revolution an seine absolute innere Schranke zu stoßen begann.

8. Instrumentelle Vernunft

Die „theoretische Praxis" des Parteimarxismus verschiedener Couleur war als „Gestalt verdinglichten Bewusstseins" eine Gestalt der „instrumentellen Vernunft" (Horkheimer 1985, zuerst 1947). Im Namen des Praxispostulats einer kategorial immanenten „Weltveränderung" wurde die „theoretische Praxis" zum bloßen *Instrument* apriorisch vorgegebener *Zwecke* gemacht, die als solche keiner Reflexion mehr unterliegen konnten. Diese Reduktion der Theorie auf vorgegebene Zweck-Mittel-Beziehungen ist das unvermeidliche Resultat alles Denkens in der modernen Theorie-Form, die stets im Positivismus erlischt, in den sich die Dichotomie von struktur- und handlungstheoretischer Reflexion auflöst, wenn sie nicht zur kategorialen Kritik transformiert wird. Der Parteimarxismus musste so gerade als (institutionalisierte) „positive Wissenschaft" Engelsscher Prägung den Gang aller bürgerlichen Theorie gehen, wie ihn Horkheimer im Vorwort zur deutschen Ausgabe seiner „Kritik der instrumentellen Vernunft" andeutet: „Die Vernunft kommt zu sich, indem sie ihre eigene Absolutheit, Vernunft im emphatischen Sinne, negiert und sich als bloßes Instrument versteht" (Horkheimer 1967).

In welchem Sinne aber wird „Vernunft", verstanden als reflexives Denken, in der Moderne zum „bloßen Instrument"? Der instrumentelle Charakter ergibt sich aus dem interpretativen Charakter der Theorie-Form, indem diese zum bereits dargestellten ideellen Zulieferbetrieb für die kapitalistische Realinterpretation, Widerspruchsbearbeitung und interpretative Weltveränderung qua positivistischer „Sachkenntnis" wird. Die Lieferung von Interpretationsmustern für das „Handling" der apriorischen Matrix und ihres prozessierenden Selbstwiderspruchs ist per se instrumentell für einen apriorisch vorausgesetzten Zweck, den Selbstzweck-Prozess des Wert-Abspaltungsverhältnisses. Analytisch davon zu unterscheiden ist der legitimatorische Charakter von „Vernunft" für diesen vorausgesetzten Selbstzweck als solchen, der jedoch auf einer höheren Reflexionsebene ebenfalls interpretativ und damit instrumentell ist, nämlich auf der Ebene der Konstitution dieses Verhältnisses. In dessen bloß interpretativer theoretischer Reproduktion kann aber nicht die „Reflexion" dieses Verhältnisses erkannt werden, denn letzteres würde bedeuten, dass das Fetischverhältnis als solches zum *Gegenstand* des Denkens würde, was nur als Kritik dieses Gegenstands überhaupt möglich ist. Indem die moderne Theorie-Form diesen Gegenstand aber qua Denkform/Denkmodus und Begrifflichkeit nur reproduziert und so an sich nur legitimatorisch sein kann, bleibt sie auch auf der Ebene der Konstitution instrumentell. In der „theoretischen Praxis" als Bestandteil der Re-

produktionsverhältnisse verschmelzen daher das grundsätzlich legitimatorische Moment und das fortlaufende interpretativ-positivistische Moment. Hier wird auch deutlich, dass jedes Verständnis von „Anwendung" oder „Umsetzung" von Theorie per se der kapitalistischen Realinterpretation angehört und damit per se instrumentellen Charakter hat, denn „Anwendung" setzt immer eine zu erkennende Quasi-Naturgesetzlichkeit voraus.

Horkheimer trifft mit seiner Begrifflichkeit der „instrumentellen Vernunft" den Nerv des Problems, aber er gelangt dabei selber in gar keiner Weise zu einer kategorialen Kritik der modernen Fetisch-Konstitution. Zwar thematisiert er das Problem ganz allgemein: „Diese Art von Vernunft kann *subjektive Vernunft* genannt werden. Sie hat es wesentlich mit Mitteln und Zwecken zu tun, mit der Angemessenheit von Verfahrensweisen an Ziele, die mehr oder minder hingenommen werden und sich vermeintlich von selbst verstehen. Sie legt der Frage wenig Bedeutung bei, ob die Ziele als solche vernünftig sind" (Horkheimer 1985, zuerst 1947, S. 15, Hervorheb. Horkheimer). Aber Horkheimer bleibt bei der oberflächlichen Bestimmung eines Zweck-Mittel-Verhältnisses stehen, ohne die historische „Natur" oder das Wesen jener „hingenommenen" Ziele oder Zwecke in den Blick zu nehmen, ohne ihren kategorialen Status als apriorische Matrix der Reproduktion zu untersuchen und ohne zu fragen, warum in dieser konstituierten Verfasstheit von Denken und Handeln die „Vernunft" als „subjektive Vernunft" zum bloßen Instrument eines blind vorausgesetzten Zwecks degradiert wird.

Horkheimer verfehlt die kategoriale Kritik oder „Kritik zweiter Ordnung" deswegen, weil er die andere Seite desselben Verhältnisses, die affirmative bloße Reproduktion falscher Objektivität, zur „objektiven Vernunft" verklärt, die aller Philosophie „einmal" zu Grunde gelegen habe und jetzt positivistisch liquidiert worden sei: „Große philosophische Systeme, wie die von Platon und Aristoteles, die Scholastik und der deutsche Idealismus, waren auf einer objektiven Theorie der Vernunft begründet. Sie zielte darauf ab, ein umfassendes System oder eine Hierarchie alles Seienden einschließlich des Menschen und seiner Zwecke zu entfalten. Der Grad der Vernünftigkeit des Lebens eines Menschen konnte nach seiner Harmonie mit dieser Totalität bestimmt werden. Deren objektive Struktur, und nicht bloß der Mensch und seine Zwecke, sollte der Maßstab für individuelle Gedanken und Handlungen sein" (Horkheimer, a.a.O., S. 16). Hier wird zum einen eine Philosophie „objektiver Vernunft" transhistorisch zusammengeschlossen, die trotz aller Kontinuitätsmomente ganz verschiedenen historischen Konstitutionen angehört, und abstrakt dem Positivismus und Pragmatismus der subjektiven „instrumentellen Vernunft" gegenübergestellt. Zum andern bleibt außer Betracht, dass es sich dabei immer um die (jeweilige) „objektive Vernunft" von Fetischverhältnissen gehandelt hat, in der Moderne um

die philosophisch-theoretische Reproduktion von deren falscher Objektivität in einem objektivierenden Denken.

Wenn Horkheimer konstatiert, dass „dieser Begriff von Vernunft" die „subjektive Vernunft" niemals „ausgeschlossen", diese aber als „beschränkten Ausdruck einer umfassenden Vernünftigkeit" (a.a.O., S. 16) bestimmt habe, so bezeichnet er damit nur das allem fetisch-konstituierten Denken und Handeln eingeschriebene Dilemma von apriorischer Matrix und Intentionalität, wie es in der modernen Dichotomie von Struktur- und Handlungstheorie ideell reproduziert wird. Und wenn er darauf abhebt, dass das Postulat „objektiver Vernunft" noch darauf ausgerichtet gewesen sei, die Ziele und Zwecke selber reflexiv zu bestimmen statt sie blind vorauszusetzen und das Denken instrumentell zu „formalisieren", dann vergisst er, dass es sich dabei historisch gerade um die affirmative Reproduktion der fetischistischen Objektivierung als „Zweck und Ziel" gehandelt hat, dem die von ihm als „subjektive Vernunft" bezeichnete Intentionalität *unterworfen* werden sollte. Die von Horkheimer aufgemachte Differenz besteht einfach darin, dass in der historischen Konstitution und Durchsetzung der modernen Fetischverhältnisse deren „Objektivität" selber erst gerechtfertigt und in der ideellen Reproduktion als „objektive Vernunft" postuliert wurde, während sie im weiteren Fortgang zur vorausgesetzten Alltäglichkeit von „Arbeit und Leben" erstarren konnte, deren weitere Reflexion als unnötig und geradezu gefährlich erscheinen musste.

Horkheimer benennt dies in gewisser Weise, aber hinsichtlich des inneren Zusammenhangs unkritisch: „Die gegenwärtige Krise der Vernunft besteht im Grunde in der Tatsache, dass das Denken auf einer bestimmten Stufe entweder die Fähigkeit verlor, eine solche Objektivität überhaupt zu konzipieren, oder begann, sie als einen Wahn zu bestreiten" (a.a.O., S. 18). Das ist es ja gerade: Die bloß reproduzierende Reflexion der fetischistischen Objektivität als „objektive Vernunft" im Zuge ihres Durchsetzungsprozesses erlischt in dem Maße, wie sie sich „verwirklicht" als kapitalistische Weltveränderung und reale Weltinterpretation, als kapitalistisches Weltverhältnis; und die weitergehende Reflexion auf dieser Ebene wird als „Wahn bestritten", eben weil an der konstituierten modernen Vernunft als Fetischverhältnis nicht mehr gerüttelt werden soll, sondern sie bereits als „Naturnotwendigkeit" und „objektive Gesetzlichkeit" vorausgesetzt wird. Das ist deswegen so, weil es sich gerade nicht um ein freies, voraussetzungsloses „Konzipieren" im Sinne des „Baumeisters" gehandelt hat, sondern um die ideelle Legitimierung eines im wesentlichen blinden Konstitutionsprozesses, in dessen Verlaufsform zwar dieses legitimatorische Denken aktiv mit einging, aber keinesfalls im Sinne einer gedanklich-konzeptionellen Voraussetzung. Gerade deshalb ist dieses selber objektivierende Denken in seiner Form-Identität mit dem fetischistisch konstituierten Handeln „zu sich gekommen" als nunmehr

„instrumentelle Vernunft", als bloßes Mittel für den einstmals noch einer ideell-reproduktiven „Selbstvergewisserung" bedürftigen „Zweck".

Horkheimer möchte das Dilemma noch im Sinne des Konzepts einer „Dialektik der Aufklärung" verstehen, gewissermaßen als aufklärerische Nostalgie: „Der Vernunft derart eine untergeordnete Position zuzuweisen, steht in scharfem Gegensatz zu den Ideen der Vorkämpfer der bürgerlichen Zivilisation, der geistigen und politischen Vertreter der aufsteigenden Mittelklasse, die einmütig erklärten, dass die Vernunft im menschlichen Verhalten eine führende Rolle spielt" (a.a.O., S. 20). Aber das Resultat kann nicht an seinen eigenen Voraussetzungen gemessen, die positivistische und pragmatische Wirkung nicht im Namen „objektiver Vernunft" als ihrer eigenen Ursache kritisiert werden. Das wird noch deutlicher, wenn Horkheimer zu einer platten Kant-Apologie anhebt: „In der Tat hieße es, Kant ein Unrecht antun, wollte man ihn für diese Entwicklung verantwortlich machen. Er machte wissenschaftliche Einsicht von transzendentalen, nicht von empirischen Funktionen abhängig. Er liquidierte die Wahrheit nicht, indem er sie mit den praktischen Handlungen der Verifikation gleichsetzte, auch nicht dadurch, dass er lehrte, Bedeutung und Effekt seien identisch. Letzten Endes versuchte er, die absolute Gültigkeit bestimmter Ideen per se, um ihrer selbst willen, zu etablieren" (a.a.O., S. 49 f.). Die Kantsche Transzendentalität ist aber ja gerade die philosophische Chiffre für das Wert-Abspaltungsverhältnis, und diese negative „Wahrheit" durfte als solche in der Tat nicht „mit den praktischen Handlungen der Verifikation gleichgesetzt" und nicht als Mittel für etwas anderes, sondern nur als höchster Zweck, als Selbstzweck des „automatischen Subjekts", bestimmt werden. Die Kantsche „Wahrheit" reproduziert ideell die „absolute Gültigkeit" der modernen Fetisch-Konstitution, ihre „Bedeutung", die „etabliert" werden sollte, und die nicht mit dem bloßen praktischen „Effekt" identisch sein konnte. Das Kantsche Transzendentalsubjekt schließt die „objektive Vernunft" der aprioriischen Matrix und die „subjektive Vernunft" des davon konstituierten Denkens und Handelns ein. Insofern ist Kant sehr wohl „für diese Entwicklung verantwortlich zu machen", d.h. *mitverantwortlich* für die Grundlegung von deren Reproduktion in der „theoretischen Praxis". Seine beiden Kritiken bilden das philosophische Muster aller seitherigen affirmativ-immanenten Kritik, in der sich das Verhältnis und der prozessierende Widerspruch von „transzendentalen und empirischen Funktionen" als historische Widerspruchsbearbeitung darstellt.

Es ist die moderne Subjekt-Objekt-Dialektik, die bei Kant erstmals voll ausgearbeitet erscheint, d.h. die Objektivierung der Welt als ihre kapitalistische Weltinterpretation bzw. Weltveränderung und die Selbstobjektivierung der davon konstituierten Subjekte; die bürgerliche „Form Subjekt" bildet die „subjektive Vernunft" als Agentin der kapitalistischen „objektiven Vernunft" und damit als deren Instrument oder Mittel für die vorgegebenen Handlungsmuster der aprioriischen Matrix. Positivismus und Pragmatismus haben Kant gewissermaßen zu

Ende gedacht, gerade indem sie die Absolutheit seiner Postulate bereits voraussetzen, die zum praktischen „stummen Zwang“ geworden sind. Für eine kategoriale Kritik kommt es nicht darauf an, der instrumentellen „subjektiven Vernunft“ als vermeintlicher Verfallsform die Glorie ihrer eigenen Konstitution als „objektive Vernunft“ entgegenzustellen. Es geht im Gegenteil darum, die gesellschaftliche Intentionalität von dieser „objektiven Vernunft“ selber zu befreien.

Das ist allerdings nur möglich, wenn die Intentionalität nicht ihrerseits unvermittelt mobilisiert werden soll in der ausgeblendeten Fetisch-Konstitution, wie es ja auch im Positivismus und Pragmatismus erscheint und von Horkheimer festgestellt wird, ohne dass er den Grund dafür offen legen kann: „Im formalistischen Aspekt der subjektiven Vernunft, wie er vom Positivismus hervorgehoben wird, wird ihre Beziehungslosigkeit zu einem objektiven Inhalt betont; in ihrem instrumentellen Aspekt, wie er vom Pragmatismus hervorgehoben wird, wird ihre Kapitulation vor heteronomen Inhalten betont. Die Vernunft ist gänzlich in den gesellschaftlichen Prozess eingespannt“ (a.a.O., S. 30). Die Ausblendung der Fetisch-Konstitution positiviert die Kategorien, was dann paradoxerweise als Beziehungslosigkeit der Intentionalität zu einem noch als solchen reflektierbaren objektiven Inhalt erscheint, der bereits die Selbstverständlichkeit einer Naturgrundlage angenommen hat; und im instrumentellen Denken und Handeln pragmatischer Provenienz wird die Heteronomie dieses objektiven Inhalts zur praktischen Bedingung, zum Kriterium des „Erfolgs“.

Befreiung der Intentionalität hieße gerade, sie mit ihrer Degradation und Fesselung durch die „objektive Vernunft“ der Fetisch-Konstitution zu konfrontieren und das Aufbrechen dieses Gehäuses anzustreben. Über den Einsatz gemeinsamer gesellschaftlicher Ressourcen nach Maßgabe von Bedürfnissen zu befinden, wäre das genaue Gegenteil einer Absolutsetzung „objektiver Vernunft“, gerade damit aber auch keine „subjektive Vernunft“ mehr, die ihre eigene Objektivierung schon einschließt. Horkheimer dagegen möchte die „subjektive Vernunft“ als solche von ihrem instrumentellen Charakter befreien, ausgerechnet indem er ihre eigene objektive Konstitution noch einmal anruft und geradezu als Heilmittel ausgibt, während es sich in Wirklichkeit um zwei Seiten ein- und desselben Verhältnisses handelt, die im historischen Prozess miteinander verschmolzen sind und dabei ihren gemeinsamen instrumentellen Charakter enthüllt haben. Ist der Zugang zu dieser Problemstellung bei Adorno bis zuletzt noch offen gehalten, so hat er sich bei Horkheimer lückenlos geschlossen.

Ironischerweise sieht die arbeiterbewegungsmarxistische und „realsozialistische“ Gesetzmäßigkeits-Metaphysik der mit Kant legitimierten „objektiven Vernunft“ Horkheimers zum Verwechseln ähnlich, und sie hat ja auch dieselbe Wurzel. In gewisser Weise musste die Intention „nachholender Modernisierung“ in allen ihren Facetten genau jene „objektive Vernunft“ in marxistischer Nomenklatur neu reproduktiv begründen, wobei keineswegs zufällig das „Erbe“ der

Aufklärung eine große Rolle spielte, wie es etwa von Kuczynski hinsichtlich der „Gesellschaftsgesetze" betont wird. Weil sich aber die „nachholende Modernisierung" bereits auf hoher Entwicklungsstufe des modernen warenproduzierenden Patriarchats, des Weltmarkts und der Industrialisierung abspielte, kam gleichzeitig, sozusagen im selben Atemzug, die schon auf interpretative Widerspruchsbearbeitung zurechtgestutzte „instrumentelle Vernunft" zum Vorschein, und zwar gerade unter dem Postulat der „untrennbaren Einheit von Theorie und Praxis": also in der Horkheimerschen Diktion gewissermaßen als Konstitutions-Gestalt und „Verfallsgestalt" in einem.

Die „Einheit" von objektiver und subjektiver Vernunft in der staatlich-politischen Vermittlungsform hatte auch eine handlungstheoretische Schlagseite, indem zeitweise die *politische Intentionalität* so betont und strapaziert wurde, als könne sie nach Belieben (als falscher „Baumeister") die unüberwundenen Fetisch-Kategorien kommandieren und modeln. Dieser immanente Gegensatz zur strukturtheoretischen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik brach jedoch schnell zusammen. Die über Jahrzehnte sich erstreckende Reformdebatte im „Realsozialismus" und den anderen Regimes „nachholender Modernisierung" war gekennzeichnet von der sukzessiven Kapitulation vor dem „stummen Zwang" der durch die apriorische Matrix sich geltend machenden Pseudo-„Naturgesetzlichkeit" gesellschaftlicher Verhältnisse. So hat sich der Hinweis von Kuczynski auf die „Unnachgiebigkeit" des „ökonomischen Gesetzes" als selffulfilling prophecy erwiesen; „es wirft den Gegner stets", sobald man es als apriorische Matrix anerkennt. Deshalb konnte die parteimarxistische „untrennbare Einheit von Theorie und Praxis" fast nahtlos in die Transformation zum planetarischen Krisenkapitalismus eingehen als eine Art „Heimholung".

Im Sinne radikaler Kritik hat sich damit eigentlich die verkürzte Interpretation der Feuerbachthese erledigt. Theorie als „Handlungsanweisung", das Postulat einer „Anwendung" oder „Umsetzung", einer apriorischen „Verschmelzung" mit irgendeiner laufenden Praxis ist per se instrumentelle Vernunft; wo „Gebrauchsanweisung" draufsteht, ist immer nur kapitalistische Widerspruchsbearbeitung drin, deren Handlungsraum seine historische Tragfähigkeit verloren hat. Damit hat sich aber gleichzeitig jede Anrufung „objektiver Vernunft" als vermeintliche Gegenposition erledigt, die ja diesen Gang der Dinge erst programmiert hat und denselben Absturz unter den neuen Krisenbedingungen nur in immer schnellerem Tempo wiederholen kann.

9. Die handlungstheoretische Wende. Westlicher Marxismus und „Praxisphilosophie“

In der linken Kapitalismuskritik vollzog sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (in Ansätzen schon seit der Zwischenkriegszeit) eine Spaltung oder wenigstens Ausdifferenzierung, die viel bedeutsamer war als das vordergründige Schisma innerhalb des Parteimarxismus zwischen Sozialdemokratie und Bolschewisten. Für die globale Peripherie blieb der Prozess „nachholender Modernisierung“ bis zu seinem Zusammenbruch in der 3. industriellen Revolution bestimmend. Die Widersprüche des östlichen „Realsozialismus“ und der südlichen „nationalrevolutionären“ Entwicklungsregimes wurden von den Staat gewordenen „Arbeitsparteien“ im ideologischen Horizont der traditionellen Transformationsvorstellungen ausgetragen. Der dogmatisch erstarrte Marxismus-Leninismus erodierte dabei unter dem praktisch-ökonomischen Druck der „Gesetze“ von moderner Warenproduktion und Weltmarkt in Richtung jener sukzessiven technokratischen Zugeständnisse an die Eigenlogik und Eigendynamik der unüberwundenen kapitalistischen Realkategorien, bis sich die ideologische Fassade am Umschlagspunkt 1989 schlagartig in Rauch auflöste. Die dogmatischen Fassaden-Marxisten-Leninisten häuteten sich quasi über Nacht als genauso dogmatische Neoliberale, allerdings auf dem Boden mafiotischer Zusammenbruchregimes in den Ruinenlandschaften der „nachholenden Modernisierung“.

In den westlichen, kapitalistisch entwickelten Ländern dagegen begann sich der Modernisierungs-Impuls der traditionellen Arbeiterbewegung schon seit dem Ersten Weltkrieg zu erschöpfen; und vollends nach der Niederlage gegen Faschismus und Nationalsozialismus machte sich eine Demoralisierung der einschlägigen Transformationsvorstellungen bemerkbar. Im Nachkriegsfordismus ging die Modernisierungsfunktion dann von der traditionellen Arbeiterbewegung und ihren Parteiapparaten weitgehend auf den keynesianischen Regulationsstaat über, in den Gewerkschaften und Arbeitsparteien korporatistisch integriert wurden, ohne selber noch historische Avantgarde zu sein. Die Sozialdemokratie löste sich in das bürgerliche „Volks“-Parteiensystem auf, der Parteikommunismus sozialdemokratisierte sich, und die Funktionäre des parteimarxistischen Paradigmas gingen so großenteils in die „politische Klasse“ des warenproduzierenden Patriarchats ein.

Die Erosion des Parteimarxismus stellte sich also im östlichen bzw. südlichen „Realsozialismus“ und im Westen auf eine eigenartig gegenläufige Weise dar: Die „sozialistischen“ (staatskapitalistischen) Regimes „nachholender Modernisierung“, die „abstrakte Arbeit“ und moderne Wert-Abspaltungsverhältnisse erst gesellschaftlich implementierten, mussten sich dabei mit den Widersprüchen der unüberwundenen „politischen Ökonomie“ herumschlagen. Ihre spezifische Widerspruchsbearbeitung blieb daher bis zuletzt der strukturtheoretisch (im oben

eingeführten weiteren Sinne) vermittelten, quasi-naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik verhaftet, die folgerichtig zur „gesetzmäßigen" Einmündung in den globalen Krisenkapitalismus führte. Im Westen dagegen waren „abstrakte Arbeit" und Wert-Abspaltungsverhältnisse längst zur gesellschaftlichen „Naturgrundlage" geworden; die Funktionen „nachholender Modernisierung" von Arbeiterbewegung und Parteimarxismus hatten sich hier von vornherein auf die politisch-juristische Ebene der Widerspruchsbearbeitung im Sinne des „Kampfes um Anerkennung" beschränkt (einschließlich der gewerkschaftlichen und sozialstaatlichen Aktionsräume), also in der verkürzten und mechanischen Terminologie des historischen Materialismus auf den „Überbau". Auf dieser Linie bewegte sich dann auch der ideologische Erosionsprozess im Westen.

Im Zuge des Erlöschens der immanenten Modernisierungs-Funktion nach dem Ersten Weltkrieg bildete sich, zunächst noch im Rahmen des erodierenden Parteimarxismus, eine ideologische Formation des sogenannten *westlichen Marxismus* heraus. Trotz aller inneren Unterschiede und Differenzen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, gab es dabei ein gemeinsames kennzeichnendes Merkmal. Für den englischen Marxisten Perry Anderson war dies, wie er in seiner einschlägigen Monographie bemerkt, „das geflissentliche Schweigen des westlichen Marxismus zu jenen Gebieten, die im Zentrum der klassischen Traditionen des historischen Materialismus gelegen hatten" (Anderson 1978, zuerst englisch 1976, S. 71). An erster Stelle nennt er dabei die „Untersuchung der ökonomischen Bewegungsgesetze der kapitalistischen Produktionsweise" (a.a.O.).

In der Tat machte sich im westlichen Marxismus eine Tendenz zur sukzessiven Abkehr von der Kritik der politischen Ökonomie im engeren Sinne geltend. Nach der Epoche von Weltkriegen und Weltwirtschaftskrise erloschen im Westen die großen marxistischen Debatten zur Akkumulations- und Krisentheorie, zur „Ökonomik" von Transformation und Sozialismus/Kommunismus weitgehend; in dieser Hinsicht gab es nur noch sporadische und wenig bedeutende Nachhutgefechte. Äußerlich flankiert wurde diese Entwicklung von der fordistischen Nachkriegsprosperität im Westen, die jene Fragestellungen in den Hintergrund treten ließ. Dieser ideologische Block wirkt bis heute in der Weltkrise der 3. industriellen Revolution nach als linker „Glaube" an die immanente Fähigkeit des Kapitalismus zur Selbstverewigung. Natürlich tat die abschreckende Entwicklung des „Realsozialismus" einschließlich seines Zusammenbruchs ein übriges, um die alten Paradigmen zu verdunkeln.

Die schleichende Abkehr von den „harten" politökonomischen Fragestellungen und damit von der basalen gesellschaftlichen Formproblematik überhaupt folgte aber vor allem der inneren Logik des westlichen Modernisierungs-Marxismus selbst in seiner Beschränkung auf die politisch-juristische Sphäre der Widerspruchsbearbeitung, in deren Rahmen auch sein verkürztes Verständnis der Kritik der politischen Ökonomie eingebunden war. Daher auch das Schei-

tern der in diesem Sinne gegenstandslosen „Revolution“ im Westen. Für die Umwälzung und Transformation eines bereits entwickelten Systems von „abstrakter Arbeit“ und Wert-Abspaltungsverhältnissen gab es im Kontext des immanenten Modernisierungs-Paradigmas, also der Widerspruchsbearbeitung im Sinne der Klassenkampf-Ideologie, gar keine Kriterien.

Vorbereitet und fundiert wurde die Wende des westlichen Marxismus durch die sogenannte „Philosophie der Praxis“, auch als „Praxisdenken“, „Praxis-Konzept“ oder „Praxistheorie“ bezeichnet; ein Konzept, für das in verschiedener Hinsicht vor allem Ernst Bloch und Antonio Gramsci stehen, und das in einer sehr vielschichtigen Weise wirksam geworden ist. „Praxisphilosophie“ bedeutete dabei zunächst ganz traditionell marxistisch, in einem äußeren Gegensatz zur bloß „geistesgeschichtlichen“ Reflexion die „wirklichen“ oder „materiellen“ Lebens- und Reproduktionsverhältnisse als Gegenstand der Theoriebildung einzuklagen mit dem Ziel praktischen Eingreifens. Das ist sicher eine unhintergehbare Einsicht des „historischen Materialismus“, wie er von Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ ausformuliert wurde. Dieses Werk bildete denn auch neben den Feuerbachthesen von Marx eine zentrale Referenz der Praxisphilosophen. Dabei wurde jedoch erst recht die *fetischistische Konstitution* jener „wirklichen“ Lebenspraxis oder „lebendigen sinnlichen Tätigkeit“ (Feuerbachthesen) weitgehend ausgeblendet, deren Begriff auch in der „Deutschen Ideologie“ noch gar nicht präsent war und bei Marx erst im „Kapital“ bzw. den Vorarbeiten dazu auftaucht. Damit machte sich nicht anders als im klassischen Parteimarxismus das in den Feuerbachthesen selbst noch angelegte Missverständnis deutlich, das diese „lebendige sinnliche Tätigkeit“ unkritisch hypostasiert und als unbestimmtes Feld von „Praxis“ schlechthin nimmt.

Was war aber nun das Neue an der „Praxisphilosophie“ im westlichen Marxismus? Sie wollte mit ihrer spezifischen Interpretation der Feuerbachthesen und der „Deutschen Ideologie“ dem Praxis-Begriff ein verändertes Paradigma abgewinnen. Die Marxsche Theorie erschien dabei auf einer hohen Abstraktionsebene in einem erweiterten Sinne als „Philosophie der Praxis“ (des gesellschaftlichen Handelns) schlechthin, deren Charakter bisher verkannt worden sei. Wesentlich war für diese Interpretation, dass das Verständnis des Handelns vom bis dahin vorherrschenden *Determinismus* befreit werden sollte. So befand etwa Gramsci in den umfangreichen „Gefängnisheften“: „Was die von der fatalistischen Auffassung der Philosophie der Praxis ausgeübte geschichtliche Funktion betrifft, könnte man ihr eine Grabrede halten...Das Absterben des ‚Fatalismus’ und des ‚Mechanizismus’ markiert eine große geschichtliche Wende“ (Gramsci 1994, zuerst italienisch 1975, geschrieben 1932/35, S. 1392 f.). Damit wurde eine Absetzbewegung des westlichen Marxismus von der bisherigen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik proklamiert. Das Problem der „Gesetzlichkeit“ von gesellschaftlicher Entwicklung wurde jedoch nicht aufgelöst in die kategoriale

Kritik der historischen Fetisch-Konstitution, sondern eher ad acta gelegt. Stattdessen machte der Begriff der „Praxis“ nun eine neue Karriere, die zu einer ganz falschen und erst recht affirmativen Auflösung des traditionellen marxistischen Denkens führen sollte.

Zentral für das neue Verständnis wurde der Begriff des „Ökonomismus“. Im bisherigen Marxismus, so die „Praxisphilosophen“, sei die determinierende Rolle „der Ökonomie“ mechanizistisch überbetont worden. Mit dieser Kritik war jedoch jene später von Perry Anderson (der seinerseits eher aus einer traditionellen Sicht argumentiert) festgestellte Abkehr von der Kritik der politischen Ökonomie im engeren Sinne verbunden. Tatsächlich lässt sich der klassische marxistische „Ökonomismus“ daran festmachen, dass die Entwicklung der Kapitalakkumulation, bezogen auf die empirische „Wirtschaft“, im Sinne eines unmittelbaren historischen Determinismus missverstanden wurde, meist ergänzt durch den daran gebundenen „Klassenkampf“. Schon Engels hatte eine Korrektur dieses mechanischen Ökonomismus versucht, indem er „die (objektive) Ökonomie“ als einen „Faktor“ bestimmte, der nur „in letzter Instanz“ determinierend sei, in den realen Verlaufsformen jedoch modifiziert und überformt werde durch (subjektive) politische, ideologische und kulturelle Entwicklungen etc. Diese Korrektur war jedoch flach und teilte im Grunde die falschen Voraussetzungen. Das lag vor allem daran, dass für Engels das Problem der modernen Fetisch-Konstitution ein Buch mit sieben Siegeln geblieben war. Deshalb musste er auch die Kritik der „ökonomischen“ Determination verfehlen, indem er die ungebrochene Gesetzmäßigkeits-Metaphysik nur durch die Floskel von der ökonomischen Bestimmung „in letzter Instanz“ aufweichte und modifizierte.

Im Licht einer an den „anderen“ Marx anknüpfenden Kritik der fetischistischen apriorischen Matrix muss die Kritik des klassischen Ökonomismus ganz anders aussehen. Determinierend ist nicht die „Wirtschaft“ und auch nicht ein daran gebundener „Klassenkampf“, weder unmittelbar noch „in letzter Instanz“. „Gesetzmäßig“ ist vielmehr die allem Handeln im Kapitalismus einschließlich seiner immanenten Widerspruchsbearbeitung, Realinterpretation und Weltveränderung zu Grunde liegende apriorische Matrix der modernen Realmetaphysik und ihres Formzusammenhangs, die in diesem Handeln immer neu reproduziert wird (Warenform und geschlechtliche Abspaltung, damit korrespondierende Identität von Denkform, Handlungsform, Subjektform, Theorieform, Politikform etc. als Reproduktionsformen). Diese Konstitution liegt tiefer als alle empirischen (auch institutionellen) Bewegungen und Entwicklungen „in“ ihrem Zusammenhang. Es greift viel zu kurz, das Problem in die wechselseitige Beeinflussung und Durchdringung der verschiedenen, gegeneinander „relativ verselbständigten“ Sphären oder (systemtheoretisch gesprochen) „Teil- bzw. Subsysteme“ aufzulösen. Der Begriff des gesellschaftlichen Ganzen oder der Tota-

lität wird dann zur bloßen „Summe“ der Sphären oder Teilbereiche; der Begriff des „Systems“ wird leer und zur bloßen Floskel.

Die Bestimmung „der Ökonomie“ als determinierend, ob unmittelbar oder „in letzter Instanz“, ist eine ganz verkürzte und verzerrte, begriffslos bleibende Formulierung des Problems. Das Wert-Abspaltungsverhältnis bildet vielmehr eine übergreifende basale Realkategorie, aus der heraus überhaupt erst jene strukturelle „Ausdifferenzierung“ in „relativ selbständige“ gesellschaftliche Sphären gesetzt wird. „Die Ökonomie“ im empirischen Sinne determiniert nicht, sondern sie ist selbst determiniert durch die übergreifende apriorische Matrix der Fetisch-Konstitution und deren „Logik“, die eine „Gesetzmäßigkeit“ nach dem Quasi-Bienen-Muster hervorbringt (auch innerhalb der „Ökonomie“). Die adäquate Kritik dieser „Gesetzmäßigkeit“ kann nur darin bestehen, den Vergesellschaftungsmodus als solchen zu negieren, der überhaupt den Dualismus von „Ökonomie“ und „Politik“ impliziert, mit dem wiederum die geschlechtliche Abspaltung verbunden ist.

Die verkürzte praxisphilosophische Kritik des „Ökonomismus“ dagegen teilte genau wie Engels die falsche Voraussetzung; deshalb auch die oft wiederholte Berufung auf die Engelssche Formulierung von der „relativen Selbständigkeit“ der Sphären oder Teilbereiche kapitalistischer Vergesellschaftung, die als solche in ihrem übergreifenden Zusammenhang allmählich aus dem Blickfeld geriet. Das „neue Denken“ der Praxisphilosophen führte daher nicht durch die Kritik an der Gesetzmäßigkeits-Metaphysik und am klassischen „Ökonomismus“ hindurch zu einer erweiterten und tiefer gehenden Kritik an der apriorischen Matrix der Fetisch-Konstitution, sondern entfernte sich im Gegenteil davon gewissermaßen in die andere Richtung des handlungstheoretischen Strangs bürgerlicher Ideologie.

Es war diese grundsätzliche *handlungstheoretische Wende*, in der sich die Debatten des westlichen Marxismus bzw. der Praxisphilosophen von der Untersuchung der „ökonomischen Bewegungsgesetze der kapitalistischen Produktionsweise“ auf die Betonung „des Subjekts“ bzw. des berühmten „subjektiven Faktors“ verlagerten, verbunden mit kultur- und erkenntnistheoretischen bzw. epistemologischen Fragestellungen. Der vom naturwissenschaftlichen Paradigma abgeleitete Positivismus der Gesetzmäßigkeits-Metaphysik wurde nur ersetzt durch den aus Historismus, Lebensphilosophie und Phänomenologie bzw. Existentialismus stammenden Positivismus einer (bei den Praxisphilosophen klassensoziologisch heruntergebrochenen) Willens- und Intentionalitäts-Metaphysik. Also grob gesagt statt *Vollzug der historischen Gesetzlichkeit* nunmehr *Wille gegen Wille*, statt Handeln mit und gemäß den „Gesetzmäßigkeiten“ ein Handeln gegen die und trotz der „Gesetzmäßigkeiten“, aber in derselben Verfasstheit der apriorischen Matrix von ungebrochenen und weitgehend unreflektierten Fetischverhältnis-

sen. Die „Bienen" sollen „eigentlich" schon immer „Baumeister" sein, nur mit gegensätzlichen „Konzeptionen", deren Ursprung im Dunkeln bleibt.

Daraus erhellt auch die Gegenläufigkeit der Erosion des Parteimarxismus in den schließlich zusammenbrechenden östlichen bzw. südlichen Realsozialismen und im Westen. Während sich im Osten und Süden die „sozialistische Intentionalität" immer heftiger an der unüberwundenen apriorischen Matrix brach und schließlich vor deren „Gesetzmäßigkeit" kapitulieren musste, log sich die westliche handlungstheoretische „Praxis"-Wende um das Problem herum. Das war nur möglich, weil der westliche Marxismus nicht unter dem Druck einer realen vermeintlichen Transformation (in Wirklichkeit einer „nachholenden" Implementierung von Wert-Abspaltungsverhältnissen) stand und sich dem Transformationsproblem auch gar nicht mehr stellte, sondern sich in der Widerspruchsbearbeitung und Realinterpretation des Kapitalismus auf der Grundlage einer bereits hoch entwickelten Formation von „abstrakter Arbeit" und Wert-Abspaltungsvergesellschaftung zu verlieren begann. Die dichotomische innere Gegensätzlichkeit der bürgerlichen gesellschaftstheoretischen Ideologie reproduzierte sich so im westlichen Marxismus nur als Übergang auf den anderen, handlungstheoretischen Pol.

Bezeichnenderweise hat Gramsci in einer berühmten Formulierung die Oktoberrevolution eine „Revolution gegen das ‚Kapital' von Karl Marx" genannt. Das war keineswegs kritisch gemeint, sondern im Sinne eines handlungstheoretisch verstandenen vermeintlichen „Triumphs des Willens" über die Gesetzmäßigkeits-Metaphysik und den „ökonomistischen Mechanizismus". Die nachfolgenden Widersprüche der „realsozialistischen" Entwicklung interessierten kaum noch; was interessierte war vor allem der scheinbar gelungene revolutionäre Umsturz auf der Ebene der Machtverhältnisse im „Klassenkampf" (trotz der und gegen die „Gesetzmäßigkeiten"), während die Frage der basalen gesellschaftlichen Formen bereits zu entrücken begann und nur noch im Sinne der oberflächlichen politisch-juristischen „Institutionen" wahrgenommen wurde.

Die Formel der unkritischen und unvermittelten „untrennbaren Einheit von Theorie und Praxis", die stets nur auf die Anbindung an die ontologisierten Handlungsmuster der apriorischen Matrix hinauslaufen kann, musste so erst recht reproduziert werden; nun aber in der handlungstheoretischen Version der Intentionalitäts-Metaphysik. So postuliert auch Gramsci die „energische Bekräftigung einer Einheit von Theorie und Praxis" (Gramsci 1994, zuerst italienisch 1975, geschrieben 1932/35, S. 1282). Ähnlich formuliert Ernst Bloch im „Prinzip Hoffnung" zu den Feuerbachthesen: „So wird der rechte Gedanke mit der Tat des Rechten endlich eines und dasselbe" (Bloch 1968, zuerst 1954-59, S. 83). Bloch wendet sich in seinen Reflexionen zu den Feuerbachthesen zwar gegen die pragmatisch-praktizistische Interpretation eines „scheinaktiven Selbstbewusstseins" (a.a.O., S. 87), insofern ein Anklang an Adorno, und will das marxisti-

sche Theorie-Praxis-Verhältnis abgrenzen von einem bürgerlichen Verständnis „...bloßer ‚Anwendung' der Theorie" (a.a.O., S. 83). Damit will er aber gerade nicht die Anbindung der Theorie an eine vorgegebene, ontologisierte Praxis kritisieren, eher im Gegenteil: Die bürgerliche Theorie, so Bloch, „...ließ sich zur ‚Anwendung' auf die Praxis nur herab, wie ein Fürst zum Volk, bestenfalls wie eine Idee zu ihrer Verwertung" (a.a.O., S. 83). Aber die „Verwertung" als Kriterium verweist ja gerade auf die *Unterordnung* der Theorie unter einen ontologisch vorgegebenen, unreflektierten Zweck und nicht auf ihre „bürgerliche (herrschaftliche) Überheblichkeit", wie Bloch suggerieren möchte. Wenn sich seinem Verständnis nach die Theorie nicht zur Praxis „herablassen" soll, dann meint er damit, dass sie stattdessen mit der Praxis (des handlungstheoretisch reformulierten Klassenkampfs) *verschmelzen* soll, nicht dass sie Distanz zur immanenten Widerspruchsbearbeitung braucht. Indem er so wie gehabt die Theorie auf die „Parteilichkeit des revolutionären Klassenstandpunkts" (a.a.O., S. 90) vergattert und das Marxsche „Hauptwerk" als „lautere Anweisung zum Handeln" (a.a.O., S. 95) feiert, steht sein Theorieverständnis selbst schon in einem „Anwendungshorizont" instrumenteller Vernunft, deren Fetisch-Konstitution ganz außerhalb seiner Reflexion bleibt.

Weder ein kritischer Begriff der „Form Theorie" als bürgerlicher „Gestalt verdinglichten Bewusstseins" kann so gewonnen werden noch eine Kritik des damit verbundenen legitimatorischen und realinterpretativen Bezugs, wie er per se schon in *jedem* Postulat einer apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis" gesetzt ist, gerade auch einem handlungstheoretisch gemodelten. Die Praxisphilosophen blieben daher ebenso wie der traditionelle Parteimarxismus unfähig, die Differenz von herrschender (fetischistischer) Lebenspraxis, partikularer „Gegenpraxis" als Widerspruchsbearbeitung innerhalb des kapitalistischen Immanenzfeldes und einer darüber hinausgehenden (den konstitutiven Formzusammenhang aufsprengenden) transzendierenden Praxis herauszuarbeiten. Damit konnte natürlich auch der Begriff der Kritik nicht von seinem aus der kapitalistischen Durchsetzungsgeschichte ererbten immanenten Gehalt getrennt und zur *kategorialen Kritik* transformiert werden. Die Theorie blieb erst recht an die immanente Widerspruchsbearbeitung „gefesselt", nun aber in der handlungstheoretischen Wende. Die Praxis ist die Praxis ist die Praxis...

Natürlich war darin die Arbeitsmetaphysik als Ontologie der Arbeit ganz ungebrochen eingeschlossen, wie Bloch unter Berufung auf Marx als Modernisierungstheoretiker im Verständnis der Arbeiterbewegung bemerkt, nachdem er die bürgerliche Arbeitsontologie von Hobbes bis Hegel als „Vorlauf" eines „noch kontemplativen Materialismus" bzw. „objektiven Idealismus" bestimmt hat: „Dabei macht Marx selbstverständlich klar, dass die bürgerliche Tätigkeit noch keine ganze, rechte ist (!). Sie kann das nicht sein, weil sie eben nur Arbeits*schein* ist, weil die Werterzeugung nie vom Unternehmer, sondern vom Bauern, Hand-

werker, zuletzt Lohnarbeiter ausgeht“ (Bloch, a.a.O., S. 67, Hervorheb. Bloch). Es mutet geradezu treuherzig an, wie hier das aufscheinende Problem einer gemeinsamen Arbeitsontologie der Moderne, das auf die Befangenheit des Arbeiterbewegungsmarxismus in der bürgerlichen Form verweist, umgedeutet wird in die Scheindifferenz, dass die bürgerliche Arbeitsontologie eben noch keine „rechte“ gewesen sei. Die „wahre“ Arbeitsmetaphysik, die den bürgerlichen „Arbeitsschein“ überwinden soll, ergibt sich für Bloch genau wie im traditionellen Marxismus erst durch Identifikation mit der „eigentlichen Werterzeugung“ durch die Abhängigen, wobei ganz nebenbei auch noch eine Wertform-Ontologie erscheint, die zu allem Überfluss auf die (vormodernen) Bauern und Handwerker ausgedehnt wird.

Aus der Blochschen Arbeitsontologie ergibt sich jedoch kein Rekurs mehr auf die Kritik der politischen Ökonomie, auf die Akkumulations- bzw. Krisentheorie und auf die gesellschaftliche Transformationsproblematik, an der sich die traditionelle marxistische Gesetzmäßigkeits-Metaphysik die Zähne ausgebrochen hatte und schließlich im „Realsozialismus“ scheitern sollte (jedenfalls gemessen am Anspruch einer Überwindung des Kapitalismus). Die Arbeitsontologie versteckt sich nun vielmehr in einer erweiterten, allgemeineren, historisch unbestimmten *Praxis-Ontologie*, die handlungstheoretisch heruntergebrochen und aus der die apriorische Matrix der Fetisch-Konstitution systematisch herausgekürzt wird. Für die Transformationsproblematik, soweit sie überhaupt noch auftaucht, bedeutet dies in gewisser Weise den Rückfall in ein utopisches Denken. Das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz, das sich so um die Widersprüche der Arbeitsontologie herummogelt, bleibt erst recht unbestimmt und wird in wolkige Ausdrücke des „Utopischen“ (Bloch) aufgelöst. Die Frage einer tatsächlichen Überwindung der kapitalistischen Fetisch-Konstitution wird dabei umso sicherer verfehlt, als damit in die beschränkte „Gegenpraxis“ von immanenter Widerspruchsbearbeitung jederzeit ein angeblich transzendierender „utopischer“ Gehalt hineingeheimnist werden kann, bevor diese Praxis überhaupt die Schwelle einer kategorialen Kritik erreicht hat. Die bei den Praxisphilosophen unterschiedlicher Couleur beliebten Konzepte sogenannter „konkreter Utopien“ bleiben daher zwangsläufig bei haltlosen partikularen Momenten stehen, die den kapitalistischen Vergesellschaftungsmodus gar nicht ankratzen, oder die Fetischformen dieses Modus sollen als solche irgendwie menschenfreundlich umgedeutet bzw. „umdefiniert“ werden. Das „Konkrete“ des Utopischen ist so immer nur entweder die Ausrichtung auf ein gesellschaftlich irrelevantes Handeln in den Nischen der kapitalistischen Realabstraktion oder diese soll selber illusionär anders eingekleidet werden.

Der Rückfall in einen diffusen, von kitschiger Metaphorik strotzenden Utopismus (etwa in der Mobilisierung des „Heimat“-Begriffs bei Bloch) bildet aber nur einen Teilaspekt der handlungstheoretischen Wende. Wichtiger und weit-

reichender ist die mit dieser Wende verbundene Umdeutung statt Überwindung des marxistischen *Politizismus*. Die Anbindung der in ihrem bürgerlichen Charakter unbegriffenen „Form Theorie" an die apriorische Praxis immanenter Widerspruchsbearbeitung führte wie gehabt zu ihrer Einbindung in die ebenso bürgerliche „Form Politik"; und zunächst blieb dies auch bei den Praxisphilosophen die Parteipolitik. Aber aus der handlungstheoretischen Wende und im Kontext jener verkürzten Kritik des „Ökonomismus" folgte eine Erweiterung, Überdehnung und gewissermaßen eine Verselbständigung des Politikbegriffs, wie es sich bei Gramsci andeutet: „Man gelangt so auch zur Gleichheit oder Gleichsetzung von ‚Philosophie und Politik', von Denken und Handeln, also zu einer Philosophie der Praxis. Alles ist Politik, auch die Philosophie oder die Philosophien..., und die einzige ‚Philosophie' ist die Geschichte in Aktion, das heißt das Leben selbst" (Gramsci 1992, zuerst italienisch 1975, geschrieben 1930/31, S. 892). Schon in der Nomenklatur zeigt sich hier eine gewisse Anlehnung an das Denken der Lebensphilosophie, in deren Horizont die Begriffe der „Deutschen Ideologie" gedeutet werden. Die unmittelbare „Gleichsetzung von Denken und Handeln" (in Wirklichkeit die „Fesselung" der Theorie an die apriorische negative Identität von Denk- und Handlungsform) soll die Reflexion direkt zur „Geschichte in Aktion" machen, wobei die Phrase vom „Leben selbst" an die Stelle einer Kritik der gesellschaftlichen Verfasstheit tritt. Die Schlüsselaussage lautet: „Alles ist Politik".

Damit wird der entscheidende Unterschied zum bisherigen parteimarxistischen Denken im Rahmen der Gesetzmäßigkeits-Metaphysik deutlich. In diesem Verständnis war die Politik keineswegs „alles", sondern selber ein „Mittel zum Zweck", dem dann seinerseits wieder die Theorie instrumentell-legitimatorisch untergeordnet wurde. Der „Zweck" sollte in der „gesetzmäßigen" und „historisch notwendigen" (determinierten) Transformation zu einer „sozialistisch geplanten" gesellschaftlichen Reproduktion bestehen. Weil diese Zweckbestimmung aber unter der Schwelle kategorialer Kritik blieb und die kapitalistischen Formen weiterhin ontologisch voraussetzte, musste sie in der illusionären Proklamation eines Kommandos „sozialistischer" bzw. „proletarischer" Politik und Staatlichkeit über diesen positivistisch affirmierten Formzusammenhang erscheinen. Dennoch oder gerade deswegen blieb eine inhaltliche Distinktion zwischen Politik und gesellschaftlicher Transformation, zwischen Mittel und Zweck bestehen. Im Sinne einer emanzipatorischen Überwindung der modernen Fetisch-Konstitution war es ein untaugliches Mittel für einen untauglichen Zweck, nur erklärbar aus der Konstellation „nachholender Modernisierung". Indem aber die handlungstheoretische Wende des westlichen Marxismus die ganze Problemstellung eliminierte und in einer verkürzten „Ökonomismus"-Kritik ersäufte, blieb sozusagen bloß die Politik „allein zu Haus". Die Formel „Alles ist Politik" signalisiert, dass das „Mittel" Politik zu seinem eigenen „Zweck" ge-

macht und damit der wirklich vorausgesetzte Selbstzweck des prozessierenden „automatischen Subjekts“ noch über das verkürzte Verständnis des traditionellen Marxismus hinaus verdunkelt und ausgeblendet wurde.

Die handlungstheoretische Wende riss also den traditionellen marxistischen Politizismus aus seiner Verankerung in der Akkumulations-, Krisen- und Transformationsproblematik heraus, um ihn damit erst recht zu hypostasieren. Die begriffslose Floskel von der ökonomischen „letzten Instanz“ war bloß noch Staffage, um den basalen gesellschaftlichen Formzusammenhang endgültig nicht mehr ernst nehmen zu müssen und zum bloßen ontologischen Hintergrundrauschen zu machen. Übrig blieb die Betonung der zum inflationären Stichwort werdenden „relativen Selbständigkeit“ der gesellschaftlichen Sphären, Teilbereiche und „Subsysteme“, der Kultur etc. und eben insbesondere der Politik. Der inflationierte Politikbegriff wurde tautologisch und geradezu autistisch. Es konnte gar nicht mehr gefragt werden, was eigentlich das Ziel einer gesellschaftlichen Überwindung des Kapitalismus beinhalten soll; die inhaltliche Bestimmung wurde vollständig in eine handlungstheoretisch grundierte Willens- und Intentionalitäts-Metaphysik zurückgenommen. Dieses eigentlich absurde Verständnis ähnelt fatal der Heideggerschen „Entschlossenheits“-Metaphysik, über die oft gespottet wurde: „Wir sind finster entschlossen, wissen aber nicht wozu“. Die Politik ist die Politik ist die Politik...

Daher auch etwa bei Gramsci das erwähnte weitgehende Desinteresse an den Widersprüchen der sowjetischen staatsbürokratischen „Planungsgesellschaft“ (die allenfalls im Sinne eines seichten Demokratismus ohne Rekurs auf die Paradoxie einer „Planung des Werts“ wahrgenommen wurden), und die Reduktion des Interesses auf die Umwälzung der „politischen Machtverhältnisse“ im weitesten Sinne. „Alles ist Politik“, das hieß auch: Alles ist „Machtverhältnis“ oder „Kräfteverhältnis“ bis in die Kapillaren der Gesellschaft hinein. Der fetischistische *Inhalt* der Macht, das „automatische Subjekt“ der Wertverwertung, die „abstrakte Arbeit“ und das geschlechtliche Abspaltungsverhältnis, also der gesellschaftliche Formzusammenhang als Inhalt, aus dem heraus Macht überhaupt generiert wird, verfiel der völligen Ignoranz. Der traditionelle „Klassen“-Soziologismus, der im Zeichen der Gesetzmäßigkeits-Metaphysik noch einen positivistisch verkürzten Bezug zur Formproblematik gehabt hatte, wurde nun davon endgültig entbunden und „freigesetzt“. Die handlungstheoretische Intentionalitäts-Metaphysik löste Gesellschaftlichkeit überhaupt in Willensverhältnisse auf; also Wille gegen Wille als „Klasse gegen Klasse“ und als endlose Neukonstellation der „Kräfteverhältnisse“ ohne form-konstitutive Voraussetzung und ohne Ziel im Sinne eines Durchbrechens dieser Konstitution.

In diesem Zusammenhang verschluckte Gramscis viel bemühter Begriff der „Hegemonie“ bzw. des ewigen Kampfes darum die gemeinsame Fetisch-Form des Willens und damit den Begriff des Kapitalverhältnisses ebenso wie den Praxis-

begriff: „Das Bewusstsein, Teil einer bestimmten hegemonischen Kraft zu sein (das heißt das politische Bewusstsein), ist die erste Phase eines darüber hinausgehenden progressiven Selbstbewusstseins, in dem Theorie und Praxis schließlich eine Einheit bilden...Eben deshalb ist hervorzuheben, wie die politische Entfaltung des Hegemoniebegriffs außer einem praktisch-politischen einen großen philosophischen Fortschritt darstellt, weil er notwendigerweise eine intellektuelle Einheit mitumfasst und unterstellt..." (Gramsci 1994, zuerst italienisch 1975, geschrieben 1932/35, S. 1384). Bewusstsein überhaupt, Kritik überhaupt wird zum reinen, seiner Bedingtheit entkleideten „politischen Bewusstsein". Während im „Realsozialismus" die Politik sukzessive vor den Pseudo-Naturgesetzen der Fetisch-Konstitution zurückwich und schließlich bedingungslos kapitulierte, wurde im westlichen Marxismus gerade umgekehrt dieselbe unüberwundene gesellschaftliche Konstitution sukzessive ideologisch in „Politik" aufgelöst, und zwar unter systematischer Ignoranz der fatalen realsozialistischen Entwicklung. Die proklamierte „Einheit von Theorie und Praxis" unter der handlungstheoretischen Formel „Alles ist Politik" geriet zur Devise „Politik ist alles". Die Theorie wurde damit erst recht zur Legitimationstheorie einer ihr apriorisch vorausgesetzten „politischen Praxis" von immanenter Widerspruchsbearbeitung degradiert, nun aber einer aus ihrer Verankerung in der gegenstandslos werdenden Konstellation „nachholender Modernisierung" herausgerissenen Politik, die zum historischen Leerlauf von ewigen „Kämpfen" im ewigen Parallelogramm der „Kräfteverhältnisse" mutierte. Das war eigentlich auch eine Kapitulation, allerdings eine verschwiemelte, verleugnete und verheuchelte: eine implizite Selbstvergatterung auf die endgültig ausgeblendete moderne Fetisch-Konstitution als dennoch brusttrommelndes „Kampfbewusstsein", wobei die geschwellte proletarische Klassenbrust sich nur noch als Hühnerbrust erweisen konnte. Die Kämpfe sind die Kämpfe sind die Kämpfe...

10. „Strukturaler Marxismus" und handlungstheoretischer Politizismus

Die handlungstheoretische Wende des westlichen Marxismus und die damit verbundene tautologische Umdeutung des linken Politizismus war nicht ungebrochen, wie sich ja im ideologischen Denken der Moderne überhaupt die Intentionalitäts-Metaphysik nicht von der Gesetzmäßigkeits-Metaphysik emanzipieren kann und umgekehrt. Deshalb brachte der westliche Marxismus nach dem Zweiten Weltkrieg auch eine „strukturalistische" Version hervor, für die vor allem Louis Althusser steht. Der sogenannte Strukturalismus der Nachkriegszeit, aus dem Althussers „strukturale Marx-Lektüre" hervorging, folgte allerdings nicht mehr der klassischen bürgerlichen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik, sondern entwickelte

sich an sprachtheoretischen (Saussure) und ethnologischen (Lévi-Strauss) Paradigmen. Zwar zeigten sich auch hier pseudo-naturwissenschaftliche Reduktionen, etwa bei Lévi-Strauss, aber diese „Erklärungsmodelle" waren gleichzeitig gegen die aufklärerische und Hegelsche Geschichtsmetaphysik gerichtet. Die „Gesetzmäßigkeit" galt nicht mehr als übergreifende historische; sie reduzierte sich auf „jeweilige Strukturen" und deren „notwendige Verselbständigung" ohne teleologische Komponente.

Das erinnert an die zitierten Engelsschen Formulierungen, deren Aussage nun aber der Geschichtsmetaphysik und des Inhalts der Kritik der politischen Ökonomie entkleidet wurde. So war auch die „strukturale Marx-Lektüre" Althussers eine vorwiegend epistemologische, keine inhaltliche. In dieser Hinsicht lässt sich durchaus eine Konvergenz mit den Praxisphilosophen festmachen, obwohl der marxistische Strukturalismus als Gegenpol etwa zu Gramsci gehandelt wird. Die Differenz besteht tatsächlich in der gegensätzlichen Bewertung des „Subjekts". Während die Praxisphilosophen zu einer „humanistischen" Subjekt-Emphase und Willens-Metaphysik gegen die Gesetzmäßigkeits-Metaphysik gelangten, setzt Althusser dagegen eine „antihumanistische" Konzeption mit der Grundthese, „... dass man jeden Ursprung und jedes Subjekt beseitigen und die Behauptung wagen müsse, dass nur der Prozess ohne Subjekt absolut sei, sowohl in der Realität als auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis" (Althusser 1974 a, zuerst französisch 1972, vorgetragen 1968, S. 83 f.). Diese Begrifflichkeit wird durchaus als von Hegel übernommene festgestellt, wie sie „allen Analysen des ‚Kapital" zugrunde gelegen" habe (a.a.O., S. 82), und unter Abzug der Geschichtsmetaphysik immer wieder bekräftigt: „Im Prozess selbst gibt es kein Subjekt: Der Prozess selbst aber ist Subjekt, gerade insofern er kein Subjekt hat...Man beseitigt, wenn möglich, die Teleologie, und es bleibt die von Marx übernommene philosophische Kategorie eines Prozesses ohne Subjekt" (a.a.O., S. 65).

Natürlich erinnert diese Bestimmung an das „automatische Subjekt" bei Marx. Aber in der Lesart Althussers wird diese Kategorie nicht kritisch, sondern positivistisch verstanden, als gewissermaßen „ewige" Gegebenheit (insofern wieder wie schon in der Engelsschen Formulierung). Auch der „Klassenkampf", die Überwindung des Kapitalismus, der Kommunismus und überhaupt alle Zukunft werden dann wieder ein „Prozess ohne Subjekt" sein. Die Subjektkritik führt hier nicht zur kategorialen Kritik an der Fetisch-Konstitution, sondern im Gegenteil wiederum zur strikten Affirmation der „Objektivität" verselbständigter Strukturprozesse, die von den handelnden Individuen, Gruppen und Klassen nur „vollzogen" werden; lediglich „befreit" von der Geschichtsmetaphysik. Es handelt sich also um eine reduzierte, „schwache" Gesetzmäßigkeits-Metaphysik, die alle „humanistische" Subjekt-Emphase nur äußerlich kritisiert, ohne den inneren Zusammenhang und die polare Identität von Subjekt-Form und fetischistischer Objektivierung zu erhellen.

Ein „ontologischer Bruch" ist so für den Strukturalismus undenkbar; die Praxis-Ontologie mutiert vielmehr zu einer Ontologie von historisch unbestimmten verselbständigten Strukturen und Prozessen, in der die Menschheit für immer gefangen sei. Kein Wunder, dass Althusser das Fetisch-Kapitel im „Kapital" umstandslos den Hegelschen Schlacken bei Marx zuordnet und den LeserInnen rät, es zu überschlagen. Für ihn gehört der Fetischbegriff ebenso wie der Entfremdungsbegriff „in die Jugendperiode von Marx" (Althusser 1974 b, zuerst französisch 1965, S. 191), deren Texte weitgehend zu vernachlässigen seien (eine kontrafaktische Behauptung, denn wie schon erwähnt entwirft Marx die Dimension des Fetischbegriffs erst in der „reifen" Periode der Kapitalanalyse). Der hauptsächliche Unterschied zu den Praxisphilosophen besteht also darin, dass der „strukturale Marxismus", der nur auf den ersten Blick näher an das grundsätzliche Problem herankommt, die implizit-verschwiemelte praxisphilosophische Kapitulation vor der apriorischen Matrix der Fetisch-Konstitution explizit macht und dafür geradezu die theoretische Legitimation liefert.

Erhellend in diesem Zusammenhang ist auch der Althussersche Ideologiebegriff. Zwar hat Althusser den Begriff der „ideologischen Praxis" kreiert, und er macht einen Unterschied von „Wissenschaft" und „Ideologie" auf. Aber erstens bleibt er dabei in einem positivistischen Wissenschaftsbegriff eher Engelsscher Prägung befangen und erkennt damit nicht die ideologische Grundierung aller bürgerlichen Wissenschaft in der „Form Theorie". Und zweitens positiviert er die „ideologische Praxis" als „notwendigen" Ausdruck einer Art ersten Stufe des „Interessenbewusstseins", insofern ganz ähnlich wie der traditionelle Parteimarxismus, der auch meist umstandslos von einer positiven „proletarischen Ideologie" gesprochen hatte. So sagt Althusser: „Ich habe keineswegs die Ideologie als solche verurteilt: denn, wie Marx sagt, in der Ideologie werden sich die Menschen ihres Klassenkampfes bewusst und führen ihn bis zum Ende..." (Althusser 1967, S. 10). Er verkennt damit völlig die fürchterliche negative Macht der Ideologie, in der sich aus der immanenten Widerspruchsbearbeitung heraus das kapitalistische Daseinsinteresse an die ontologisierten, sozial übergreifenden Fetischkategorien bindet und diese einer Interpretation bzw. Realinterpretation unterzieht bis hin zu den mörderischen Inhalten von Sexismus, Rassismus und Antisemitismus.

Die Ontologie verselbständigter Strukturen und Prozesse zieht die Ontologie des Ideologischen nach sich: „Die menschlichen Gesellschaften scheiden die Ideologie aus wie ein Element oder eine Atmosphäre, die für ihre Atmung, für ihr geschichtliches Leben unerlässlich sind" (Althusser 1974, zuerst französisch 1965, S. 182). Eine konsequente Ideologiekritik, wie sie nur aus einer kategorialen Kritik der modernen Fetisch-Konstitution folgen kann, wird so verunmöglicht. Althusser weiß das selbst: „Und um nicht der brennendsten Frage aus dem Weg zu gehen: *der historische Materialismus kann sich nicht vorstellen, dass selbst*

eine kommunistische Gesellschaft je ohne Ideologie auskommen könnte..." (a.a.O., Hervorheb. Althusser). Die strukturalistische Ontologisierung der Ideologie reduziert das Problem auf eine positive „Ideologietheorie", d.h. auf oberflächliche soziologische Zuordnungen (ähnlich wie schon in der Wissenssoziologie Mannheimscher Prägung); innerhalb des Kapitalismus scheiden eben die „Klassen" ihre gegensätzlichen Ideologien aus und es kommt nur darauf an, die „richtige" ideologische Tendenz zu befördern und „wissenschaftlich" zu fundieren bzw. zu ergänzen. Das passt wiederum bestens zum praxisphilosophischen Schnüffeln nach „utopischen" Momenten in der ewigen Widerspruchsbearbeitung, das ebenfalls mit der Möglichkeit eines positiven Ideologiebegriffs spielt.

Vollends geht die strukturalistische Lesart des Marxismus mit der handlungstheoretischen Wende konform in der ebenso verkürzten und oberflächlichen Kritik des klassischen Ökonomismus. Soweit Althusser unter Abzug geschichtsphilosphischer Teleologie an einer strukturalistisch reformulierten Gesetzmäßigkeits-Metaphysik festhält, bezieht sich diese nicht mehr auf einen „ökonomischen Ursprung", sondern auf ein Geflecht von Strukturen und Prozessen verschiedener Provenienz aus den diversen gesellschaftlichen Sphären. Deshalb postuliert er auch, „...dass man Hegel die Kategorie der *Totalität* überlassen kann und für Marx die Kategorie des *Ganzen* beanspruchen sollte" (Althusser 1977, zuerst französisch 1975, S. 65, Hervorheb. Althusser). Der positive Hegelsche Totalitätsbegriff wird nicht als solcher überwunden durch kategoriale Kritik einer in sich gebrochenen negativen Totalität (wie es die Wert-Abspaltungskritik herausgearbeitet hat), sondern einfach durchgestrichen zugunsten der phänomenologisch verkürzten Kategorie eines begrifflich leeren „Ganzen", das dann wieder nichts als die bloße „Summe" von gesellschaftlichen Sphären und Teilmomenten sein kann.

Althusser zieht sich dabei ebenfalls auf die Engelssche Formulierung von der Ökonomie als „letzter Instanz" zurück, die nur indirekt „determinierend" sei. Es handle sich beim Kapitalismus um eine „Struktur mit Dominante" (Althusser 1974, zuerst französisch 1965, S. 146). Er greift dabei auf den aus der Freudschen Psychoanalyse entlehnten Begriff der „Überdetermination" zurück: Die berühmte „letzte Instanz" sei „überdeterminiert" (überformt und durchdrungen) von anderen (politischen, ideologischen, kulturellen) „Instanzen". Die unbestreitbare, aber oberflächliche Wahrheit, dass die reale Verlaufsform des gesellschaftlichen Widerspruchsprozesses durch Politik und Ideologie mitbestimmt wird, stellt aber keine theoretische Einsicht dar, wenn nicht gleichzeitig deutlich wird, dass sich sowohl „Ökonomie" als auch Politik und Ideologie etc. auf die basale Fetisch-Konstitution der Wert-Abspaltung beziehen, aus der heraus das „determinierende" Moment einer Form-Gesetzlichkeit (und einer Krisendynamik) erst erklärbar wird. Indem Althusser wie Engels und die Praxisphilosophen das Problem auf „die Ökonomie" als „letzte Instanz" reduziert, kommt er nur

zu dem tautologischen Verständnis, dass sich „Basis“ und „Überbau“, „Ökonomie“ und Politik/Ideologie eben wechselseitig „determinieren“ (Überdetermination), womit er dann sagen kann: „Der ‚Ökonomismus’ (der Mechanismus) ist es, und nicht die echte marxistische Tradition, der ein für alle Male die Hierarchie der Instanzen aufstellt“ (Althusser 1974, zuerst französisch 1965, S. 160). Die „Hierarchie der Instanzen“ ist aber nur eine verkürzte und verzerrte Wahrnehmung mangels eines kritischen Begriffs der Totalität, den Althusser selbst ausdrücklich verleugnet.

Das Resultat ist dann eindeutig: „Die einsame Stunde der ‚letzten Instanz’ schlägt nie...“ (Althusser, a.a.O., S. 81). Im verkürzten Sinne des klassischen „Ökonomismus“ sicher nicht; aber in der Althusserschen Argumentation verschwinden damit eben auch die negative Totalität als solche, die innere Logik des Vergesellschaftungsmodus, das determinierende Moment überhaupt im Sinne einer objektiven Dynamik, die innere Schranke der Kapitalverwertung, der „abstrakten Arbeit“ und des Abspaltungsverhältnisses sowie das Problem der Transformation als Aufsprengen der Form-Konstitution. Was übrig bleibt, ist genau wie bei den Praxisphilosophen die „relative Selbständigkeit“ der Sphären und Subsysteme. Die Frage, was dann die „Struktur mit Dominante“ eigentlich noch bedeuten soll, wird nicht begrifflich und analytisch inhaltlich geklärt, sondern umgangen und wiederum in „Praxis“ aufgelöst. Nachdem Althusser wie die Praxisphilosophen die Fetisch-Konstitution ausgeblendet hat, behauptet er schlichtweg, dass das Problem „...durch die gesamte politische Praxis Lenins überflüssig gemacht wurde“ (Althusser 1977, zuerst französisch 1975, S. 87). Wir finden also nichts als die schönste Kapitulation der Theorie vor der historischen Praxis der Widerspruchsbearbeitung im Sinne „nachholender Modernisierung“. „Die Lösung unseres theoretischen Problems“, so Althusser, „existiert schon seit langem *in praktischem Zustand*, in der marxistischen Praxis“ (a.a.O., Hervorheb. Althusser, S. 102). Und es komme nur darauf an, diese „Lösung“ auch „theoretisch auszudrücken“ (a.a.O.).

Dieser theoretische „Ausdruck“ läuft dann abermals genau wie bei den Praxisphilosophen darauf hinaus, die vermeintliche ökonomische „Determinante“ irgendwie Determinante sein zu lassen und sich auf den ungebrochen so genannten „Überbau“ zu kaprizieren, sprich: auf die Formel „Alles ist Politik“ bzw. „Politik ist alles“, wobei Althusser auch explizit die einschlägige Referenz zu erkennen gibt: „(Ich) konnte endlich die große Theorie von Marx, Lenin und Gramsci verstehen: dass die Philosophie grundlegend politisch ist“ (a.a.O., Hervorheb. Althusser, S. 204). In diesem Sinne versucht Althusser dann auch den Stalinismus nicht nur als bloßen „Irrtum“, sondern auch als reines Überbauphänomen zu verstehen, was für ihn „...ganz einfach, theoretisch, erklärt, dass die sozialistische *Basis* im wesentlichen sich ohne Schaden entwickeln konnte (!) während dieser Periode von Irrtümern, die den *Überbau* angingen...“ (a.a.O.,

Hervorheb. Althusser, S. 193). Hier zeigt sich auch bei Althusser überdeutlich die gemeinsame Ignoranz des westlichen Marxismus gegenüber dem Inhalt der Kritik der politischen Ökonomie, in der sich das Problem der fetischistischen Form-Konstitution verbirgt. Folgerichtig mündet auch die inhaltlich ignorante „strukturale" Marx-Lektüre Althussers in den handlungstheoretisch kompatiblen, tautologisch-selbstbezüglichen Politizismus; der gesellschaftliche Prozess als ontologisierte „Praxis" löst sich auf in „...unzählige einander durchkreuzende Kräfte, eine unendliche Gruppe von Kräfteparallelogrammen..." (Althusser 1974, zuerst französisch 1965, S. 89).

So verschenkt Althusser auch seinen eigentlich erhellenden Begriff der „theoretischen Praxis", indem er diesen nicht weiter entwickeln kann bis zum inneren Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Form-Konstitution. Dieser Begriff, so Althusser, habe zwar „..die These von der relativen Autonomie der Theorie ermöglicht..., also das Recht für die marxistische Theorie, nicht mehr als Mädchen-für-alles der politischen Tagesentscheidungen behandelt zu werden..." (Althusser 1977, zuerst französisch 1975, S. 55), aber eben wiederum und extra betont „..einheitlich verbunden mit der politischen Praxis und anderen Praxen" (a.a.O.). In seinen diversen Selbstkritiken hatte Althusser seine Begriffe schon einschlägig „zurückgeholt": „Zwar habe ich von der Einheit von Theorie und Praxis in der ‚theoretischen Praxis' gesprochen, aber ich habe nicht die Frage der Einheit von Theorie und Praxis in der *politischen Praxis* berührt" (Althusser 1967, Hervorheb. Althusser, S. 14).

Althusser bezichtigt sich selber wiederholt des „Theorizismus", was aber nur darauf verweist, dass er dem eigentlichen Problem ausgewichen ist. Es geht gar nicht darum, die Phrase von der „relativen Selbständigkeit" der Theorie wiederzukäuen (dazu bedarf es des Begriffs der „theoretischen Praxis" nicht). Die Theorie ist keine „Sphäre" neben anderen im Reigen der „relativen Selbständigkeiten", sondern sie ist eben die *Theorie der Praxis*, und zwar der herrschenden, fetischistischen Praxis, deren „theoretischer Ausdruck". Und als solche ist sie negatorisch zu wenden, auch gegen sich selbst als „Form Theorie", was aber rein gar nichts mit einer apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis" zu tun hat, schon gar nicht einer Verschmelzung mit „Politik". Es kommt im Gegenteil darauf an, die Praxis zu kritisieren, gerade die Praxis der ewigen Widerspruchsbearbeitung in der politischen Form. Die diffuse Praxis-Ontologie vernebelt gerade diese Aufgabenstellung und fesselt damit die Theorie an diese immanente Widerspruchsbearbeitung, von der sie gar keinen Begriff hat. Es ist dabei gehüpft wie gesprungen, ob der Ausgangspunkt die nackte Intentionalitäts-Metaphysik der Praxisphilosophen ist oder die „schwache" Gesetzmäßigkeits-Metaphysik des Althusserschen Strukturalismus. Beide Ansätze des westlichen Marxismus münden gleichermaßen durch ihre verkürzte Kritik am klassischen Ökonomismus

in einen tautologischen, inhaltlich ziellosen Politizismus von ewigen „Kämpfen“ und ewigen „Kräfteverhältnissen“ im Käfig der apriorischen Matrix.

11. Das Foucaultsche Pendel. Vom Parteimarxismus zur Bewegungsideologie

Die Auflösung der linken Kapitalismuskritik auf der Linie von Praxisphilosophie und Althusserschem „strukturalen“ Marxismus setzte sich seit den 60er Jahren fort in der „ideologischen Praxis“ der postmodernen Theoriebildung, die auch als „Poststrukturalismus“ apostrophiert wird. Exemplarisch steht dafür Michel Foucault, dessen Reflexionen am stärksten in der Linken rezipiert wurden. Auch bei Foucault findet sich das Postulat der „untrennbaren Einheit“ von Theorie und Praxis. So macht er ausdrücklich gegen die Frankfurter Schule „einen anderen Weg“ geltend, „der stärker empirisch ausgerichtet...ist, aber auch eine engere Verbindung zwischen Theorie und Praxis impliziert“ (Foucault 2005 a, zuerst englisch 1982, S. 243).

Das alte Postulat wird dabei jedoch anders reformuliert, indem die Praxis-Ontologie in der Form der berühmten „diskursiven Praktiken“ erscheint. Foucaults eigentümlicher Begriff der „Praktiken“, der in verschiedenen Perioden seiner Entwicklung diverse Ausformungen erfuhr (etwa in den Bestimmungen der „episteme“ oder des „Dispositivs“) kann in Verbindung mit seinen reichhaltigen materialen Analysen zur Konstitutions-, Disziplinierungs- und Verinnerlichungsgeschichte der Moderne durchaus in eine wert-abspaltungskritische Theorie integriert werden; man könnte in diesem Sinne, um eine weitere Metapher Foucaults aufzugreifen, von einer „Mikrophysik“ der Fetischverhältnisse sprechen. Genau zu einem solchen Bezug war allerdings Foucault selbst mit seinem Ansatz nicht fähig; im Gegenteil entwickelte er ein theoretisches Raster, das noch weiter weg führte von einer kritischen Theorie der historischen Form-Konstitution.

Auch Foucault nimmt die Kritik des „Ökonomismus“ auf; er verlangt, „sich bei der Analyse der Macht von den ökonomischen Schemata zu befreien“ (Foucault 1978, Vorlesung von 1976, S. 72). Im Unterschied zu den Vertretern des westlichen Marxismus lehnt er es jedoch darüber hinaus ab, die „Ökonomie“ in irgendeiner Weise als eine „tiefe und einzige letzte Instanz“ (Foucault 1992, Vortrag von 1978, S. 36) zu bestimmen. Indem er diese im Gefolge der ausweichenden Engelsschen Formulierung ohnehin nur noch theoriediplomatisch gebrauchte Verlegenheitsfloskel der westlichen Marxisten verwirft, kappt Foucault aber auch die letzte dünne Verbindung zur Problematik der fetischistischen apriorischen Matrix. Denn er arbeitet die verkürzte Bestimmung der „ökonomischen Instanz“ erst recht nicht kritisch auf, sondern streicht sie einfach durch; eigentlich interessiert er sich für den Kapitalismus bzw. dessen Kritik gar nicht mehr. Soweit bei ihm,

etwa in seinem Buch „Die Ordnung der Dinge“ (Foucault 1976, zuerst französisch 1966), Fragen der Kritik der politischen Ökonomie auftauchen, befasst er sich damit ähnlich wie Althusser nicht inhaltlich, sondern rein epistemologisch; nunmehr jedoch völlig abgelöst von der Marxschen Theorie.

Seiner Haltung nach ist Foucault bereits ein „postmarxistischer“ Linker, der die Absetzbewegung vom Parteimarxismus forciert, allerdings genau in die falsche Richtung. Seine Kritik der Subjekt-Ideologie, die er ursprünglich mit dem Strukturalismus (samt dessen Ontologisierungen) teilte, und die damit verbundene Aufklärungskritik zielen nur darauf ab, jede übergreifende Theorie gesellschaftlich-historischer Zusammenhänge überhaupt zu negieren; er wendet sich gegen die „globalen, ganzheitlichen Theorien“ (Foucault 1978, a.a.O., S. 58), insbesondere den Marxismus, und behauptet: „(Jede) Wiederaufnahme in Kategorien der Totalität hat in Wirklichkeit einen Bremseffekt gehabt“ (a.a.O., S. 59). Hatte schon Althusser den Totalitätsbegriff als „hegelisch“ über Bord geworfen statt ihn kritisch zu transformieren, so unterscheidet Foucault nicht einmal mehr „relativ selbständige“ gesellschaftliche Sphären oder „Subsysteme“. Er streift auch noch diese leere Hülse des „Ganzen“ ab und will sich stattdessen „...im Immanenzfeld der reinen Singularitäten (!) halten. Also Bruch, Diskontinuität, Singularität, reine Beschreibung...“ (Foucault 1992, a.a.O., S. 36).

Die “Institutionen, Praktiken, Diskurse” (Foucault 1978, a.a.O., S. 58) werden als solche nicht mehr „in“ einem übergreifenden gesellschaftlichen Zusammenhang gefasst, noch nicht einmal in Teilbereichen, sondern als „Singularitäten“, also erst recht positivistisch: „Die Analyse der Positivitäten..., die reine Singularitäten nicht auf eine Spezies oder auf eine Wesenheit bezieht, sondern auf banale Akzeptabilitätsbedingungen (!), entfaltet ein Kausalnetz, das zugleich komplex und beschränkt ist...(Daher) müssen die Beziehungen vervielfältigt werden, müssen die verschiedenen Typen von Beziehungen, die verschiedenen Verkettungsnotwendigkeiten differenziert werden, müssen heterogene Prozesse in ihrer Überlagerung betrachtet werden“ (Foucault 1992, a.a.O., S. 36 f.). „Nicht Wesenheit“, sondern „banale Akzeptabilitätsbedingungen“: das ist ein reduktionistisches Programm. Jeder Begriff und damit jede Kritik einer gesellschaftlichen *Wesensbestimmung* ist abgeschnitten. Eigentlich gibt es gar keine Gesellschaft (und erst recht keine Geschichte) mehr, sondern nur noch ein undurchdringliches Geflecht von „Singularitäten“ oder so genannten „Ensembles“ in der „Logik eines Spiels von Interaktionsbeziehungen mit seinen ständig wechselnden Margen von Ungewissheit“ (a.a.O., S. 38). Der Begriff des Kapitalismus ist sinnlos geworden, also auch die Kapitalismuskritik.

Was als ahistorische und inhaltlich leere *allgemeine* Bestimmung zurückbleibt, ist wiederum der Begriff der „Macht“. Alle Verhältnisse sind in irgendeiner Weise immer schon „Machtverhältnisse“, die sich aber jetzt nicht mehr wie bei den Praxisphilosophen im Gegensatz der (soziologistisch reduzierten, von ihrem Kons-

titutionszusammenhang abgelösten) „Klassen", sondern als jene „Ensembles" von „Singularitäten" entfalten. Im Licht der Fetisch-Kritik ist das Fluidum der Macht weder anthropologisch (oder gar biologisch) fundiert noch kann es als voraussetzungsloses Willensverhältnis zwischen Klassen oder Gruppen verstanden werden, das nur auf äußeren Machtmitteln (etwa Waffen) beruht. Macht, die sich in Herrschaft ausdrückt, erwächst vielmehr allein aus einer Geschichte von Fetischverhältnissen, in denen die jeweils alle Individuen übergreifende apriorische Matrix aus sich heraus eine *funktionale Hierarchie* von Herrschaftsbeziehungen setzt, deren „Agenten" (bei Marx: „Charaktermasken") die Imperative vorausgesetzter Handlungsformen exekutieren, ohne deren „konzeptionelle" Träger zu sein. Weil aber bei Foucault über den Marxismus hinaus jeder Rest eines Wesensbegriffs liquidiert ist, gerät ihm das Fluidum der „Macht" zu einer Ontologie sui generis, die nicht mehr begründet, sondern positivistisch vorausgesetzt wird.

Alles ist so immer begründungslose „Macht"; die „Logik eines Spiels von Interaktionsbeziehungen" erscheint als ein ewiges „Machtspiel" im Raum der „Singularitäten", in die sich auch Politik und Ökonomie der Moderne auflösen. Der theoretische Referenzrahmen von Foucaults abstrakter Macht-Ontologie ist deshalb nicht mehr Marx, sondern explizit Nietzsche und implizit Heidegger. So sehr die analytischen Begriffe der „Praktiken" und die damit verbundenen materialen Untersuchungen kritisch in die Wert-Abspaltungstheorie integriert werden können, so kompromisslos ist das theoretische Raster jenes der „deutschen Ideologie" verpflichteten Referenzrahmens (der überhaupt konstitutiv ist für die postmoderne „ideologische Praxis") zu bekämpfen. Denn Foucault treibt mit seiner konsequenten Atomisierung von Gesellschaft und Geschichte die schon innerhalb des westlichen Marxismus vorbereitete Ausblendung des kategorialen Formzusammenhangs auf die Spitze und verlässt dabei das Feld radikaler Kritik überhaupt; sein Konzept läuft auf eine „linke" Haltung und Praxis mit einer „rechten" Ontologie hinaus.

So ist auch der Begriff der Ideologie und damit sowohl positive Ideologietheorie also auch Ideologiekritik für Foucault sinnlos und gegenstandslos geworden. Hatte die Wissenssoziologie noch einen positivistischen Ideologiebegriff transportiert, wie er von den Praxisphilosophen und von Althussers „strukturalem Marxismus" aufgegriffen worden war, um ihn für die vermeintlich „richtige" (proletarische) Seite zu affirmieren, so verschwindet bei Foucault zusammen mit dem letzten inhaltlich entleerten Bezug zur gesellschaftlichen Form auch das Ideologieproblem und löst sich in wechselnde „Wahrheitsproduktionen" auf, deren paradox verabsolutierter Relativität keine konstituierte Objektivität mehr zu Grunde liegt, auch keine negative. Stattdessen handelt es sich nur noch um „diskursive Praktiken" im Fluidum der „Macht", in denen gewissermaßen immer nur das „wahr" ist, was sich in komplexen Prozessen qua „Akzeptanz"

durchsetzt, bis es wieder in Frage gestellt wird und eine andere „Wahrheitsproduktion" ihren Lauf nimmt. Die „Spiele der Macht" sind so stets auch „Spiele der Wahrheit" (Foucault 2005 b, zuerst französisch 1984, S. 274). Auch der Begriff der „Wahrheitsproduktion" kann in der wert-abspaltungskritischen Theoriebildung insofern kritisch aufgenommen und fruchtbar gemacht werden, als er in Foucaults detaillierten Analysen die *Mechanismen* von Ideologiebildung auf allen gesellschaftlichen Ebenen zeigt. Aber bei Foucault stehen explizit diese „Mechanismen" in einer positivistischen Wahrnehmung für sich; es sind nicht Mechanismen „von etwas" und „in" einem Bezug zur gesellschaftlichen Form-Konstitution, die eben in jene „Singularitäten" von Machtbeziehungen und Wahrheitsspielen aufgelöst wurde.

Im Kontext der diskontinuierlichen „Singularitäten" existiert deshalb für Foucault nur noch die Möglichkeit von „diskontinuierlichen, partikularen und lokalen Kritiken" (Foucault 1978, a.a.O., S. 58). Dieser „lokale Charakter der Kritik" (a.a.O., S. 59) impliziert erst recht einen Politizismus der „Praxis", allerdings einen im Vergleich zum westlichen Marxismus noch weiter reduzierten, und mit demselben Mantra einer „Veränderung der Kräfteverhältnisse" (a.a.O., S. 72), die jetzt nicht einmal mehr solche zwischen sozialen Klassen oder anderen gesellschaftlichen Meta-Entitäten sein können. Dabei geht es um die „Herstellung eines fortwährenden Kräfteverhältnisses" (a.a.O., S. 73) in einem Ringen um „Akzeptabilitätsbedingungen" (Foucault 1992, a.a.O., S. 40), das jenes „Immanenzfeld" der Singularitäten konstituiert und „...zu einem Feld von möglichen Öffnungen und Unentschiedenheiten, von eventuellen Umwendungen und Verschiebungen, welches sie fragil und unbeständig macht" (a.a.O., S. 40).

Dieser Begriff der „Verschiebung" hat in der postmodernen Linken Karriere gemacht. Der begriffslose Politizismus wurde nun zu einem „Verschiebebahnhof" von endlosen partikularen und „peripheren Kämpfen, die an Stelle der fehlgeschlagenen Aushebelung des Zentrums treten" (Dosse 1999, zuerst französisch 1992, S. 306). Wenn es aber keine Wesensbestimmung mehr gibt, kann es auch kein „Zentrum" mehr geben; an die Stelle der verkürzten marxistischen Bestimmung des gesellschaftlichen Wesens tritt nicht dessen erweiterte Reflexion, sondern eben jene nunmehr absolute Verleugnung des gesellschaftlichen Formzusammenhangs überhaupt, dessen Thematisierung als „essentialistisch" denunziert wird. „Es handelt sich", so Foucault, „um ‚unmittelbare' Kämpfe, und das aus zwei Gründen. Erstens kritisieren die Menschen jene Machtinstanzen, die ihnen am nächsten sind und auf den Einzelnen einwirken. Sie suchen nicht nach dem ‚Feind Nr. 1', sondern nach dem unmittelbaren Gegner. Zweitens denken sie nicht, dass die Lösung ihrer Probleme irgendwo in der Zukunft läge (das heißt im Versprechen einer Befreiung oder einer Revolution, in der Hoffnung auf ein Ende des Klassenkampfs)..." (Foucault 2005 a, zuerst englisch 1982, S. 244). Es handelt sich klar erkennbar nur um einen Reduktionismus der Kritik inner-

halb der handlungstheoretischen Intentionalitäts-Metaphysik, in die der Strukturalismus bei Foucault umkippen sollte; an die Stelle des „zentralen" (Klassen-)Feinds treten nur „lokale" Feinde in der partikularen Vielfalt von (singularen) Machtinstanzen, statt über die Kritik des (sowohl handlungs- als auch strukturtheoretischen) Soziologismus von sozialen Willensverhältnissen zur Kritik der sozial übergreifenden apriorischen Matrix zu gelangen.

Die westliche Kapitulation radikaler Kapitalismuskritik wurde so im postmodernen „Anti-Essentialismus" zu Ende geführt, der bald kein Argument für seine systematische Ausblendung der negativen gesellschaftlichen Totalität mehr brauchte. Nachdem das Problem des gesellschaftlichen Ganzen, das den Formationsbegriff „Kapitalismus" überhaupt rechtfertigen würde, in eine ahistorische Macht-Ontologie aufgelöst war, konnte die Partikularisierung der Kritik geradezu mit einem „Verbot" jeder auf das nicht einmal mehr in der praxisphilosophischen oder Althusserschen begrifflichen Leerformel dingfest zu machende „Ganze" verbunden werden: „Foucault lässt das Politische zurückfließen in die erweiterte Definition eines bis an die äußersten Ränder reichenden Machtfeldes... Allerdings verwässert Foucaults Machtbegriff die politische Dimension, indem er sie ins Unendliche ausstreut...Sie zirkuliert in einem Netz zwischen den einzelnen, funktioniert in von ihnen durchlaufenen Ketten, bevor sie sich wieder in einem Ganzen sammelt. Wenn es keinen Knotenpunkt der Macht gibt, kann es auch keinen Ort des Widerstands gegen diese Macht mehr geben. Weil sie allgegenwärtig ist, kann sie nicht gekippt werden, sie ist in jedem einzelnen. Weil alles überall Macht ist, ist sie nirgendwo. Der Widerstand gegen ihre Ausübung wird gegenstandslos" (Dosse 1999, zuerst französisch 1992, S. 307 f.).

Das Verschwinden der konkret-historischen Formbestimmungen des Kapitalismus, auch von „Ökonomie" und „Politik", von Institutionen überhaupt in der Macht-Ontologie macht die durchaus vorhandene Erkenntnis wertlos, dass der gesellschaftliche Gegensatz und der soziale Konflikt nichts soziologisch Äußerliches sind, sondern übergreifend „in jedem einzelnen" sich reproduzieren (etwa die Konkurrenz und die damit verbundenen Ideologiebildungen). Weil die an die Stelle des Kapitalismusbegriffs und des Begriffs von gesellschaftlichen Formationen überhaupt gerückte „Macht" im Rekurs auf Nietzsche und Heidegger als immerwährend und ungreifbar gilt, kann sie auch nicht als solche kritisiert werden. Das ginge ja nur, wenn sie nicht für sich genommen, sondern als Moment spezifisch-historischer gesellschaftlicher Konstitution erkannt würde. Sobald aber in der Nacht des alles umfassenden „Machtfeldes" alle Katzen grau sind, gibt es nur noch das „Verschieben" der Macht im Raum der „Singularitäten", d.h. partikularer gesellschaftlicher Erscheinungen. Die Inflationierung des Politikbegriffs (dessen „unendliche Ausstreuung" ohne formativen Zusammenhang) wird so über den westlichen Marxismus hinaus ebenfalls weiter getrieben.

Es kann hier nicht um eine umfassende Auseinandersetzung mit Foucault ge-

hen (die ein Desiderat wert-abspaltungskritischer Theoriebildung bleibt), sondern um die Situierung seiner Reflexionen im Kontext der Praxis-Ontologie. Und in dieser Hinsicht kann gesagt werden, dass mit Foucault die Pendelbewegung der westlichen Linken in das handlungstheoretische Paradigma forciert wird; nunmehr konsequenterweise weitgehend entkoppelt von der Marxschen Kapitalismuskritik. Gleichzeitig hat Foucault das „Gerinnen" der sozialen Handlungen über den Institutionalismus hinaus auf fluide „Singularitäten" heruntertransformiert. Das objektivistische Moment der strukturtheoretischen Ansätze, das schon im Nachkriegs-Strukturalismus von den Resten der Geschichtsphilosophie und auch noch vom verkürzten Verständnis eines „ökonomischen Zentrums" abgelöst worden war, spaltet sich auf in die „gegenstandslose", nicht mehr konkret reflektierbare Meta-Objektivität der Macht-Ontologie einerseits und in die diskontinuierliche Objektivierung von mikrologischen „Interaktionsbeziehungen" andererseits, die handlungstheoretisch nur noch ständigen „Verschiebungen" zugänglich sind.

Der ewige Kampf um „Akzeptabilitätsbedingungen" in ewigen partikularrelativistischen „Wahrheitsproduktionen" bleibt historisch und gesellschaftlich ziellos. Foucault hat die Fesselung der Theorie an die immanente Widerspruchsbearbeitung forciert, indem die Frage des gesellschaftlichen Wesens selbst noch von den verkürzten institutionellen, politisch-ökonomischen Rastern des westlichen Marxismus abgelöst und völlig liquidiert wurde. Die Aufgabe eines „ontologischen Bruchs" war damit noch weiter entrückt. Es versteht sich von selbst, dass so auch die geschlechtliche Abspaltung als Wesensbestimmung undenkbar bleiben musste, da sie auf der Ebene der ausgeblendeten fetischistischen Form-Konstitution angesiedelt ist. Das moderne Geschlechterverhältnis kann bestenfalls als eine weitere „Singularität" im „Feld der Macht" erscheinen, und Foucault interessierte sich dafür wie der westliche Marxismus kaum.

Sein Heruntertransformieren des negativen Vergesellschaftungs-Modus auf zusammenhanglose „diskursive Praktiken" löste sich vom „Klassenkampf"-Paradigma in die falsche Richtung auf der Linie der handlungstheoretischen (strukturalistisch flankierten) Wende; das Problem der immanenten Widerspruchsbearbeitung einschließlich der apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis" wurde nicht kritisch in den Blick genommen, sondern *atomisiert*. Für die atomisierte Widerspruchsbearbeitung bedurfte es nun auch keiner Partei und keiner Parteiräson mehr; aber nur, weil die Frage der gesellschaftlichen Totalität und damit der gesellschaftlichen Transformation über den Kapitalismus hinaus begraben worden war. Was bei den westlichen Marxisten bloß implizit war, wird bei Foucault explizit. Das „Foucaultsche Pendel" mit dem weiter gehenden Ausschlag als handlungstheoretische Reformulierung des Nachkriegs-Strukturalismus (auch insofern „Poststrukturalismus") markierte in der Linken den Übergang vom Parteimarxismus zur *Bewegungsideologie*. Der Preis für diese „Über-

windung“ des Parteimarxismus war jedoch die „Lokalisierung“ der Kritik auf zusammenhanglose Einzelphänomene.

12. Die Wiederkunft des „Subjekts“. Menschenrechts-Metaphysik und falsche Autonomie

In der Epoche der vielfach gebrochenen Entwicklung linken Denkens von Gramsci bis Foucault, deren innerer Zusammenhang mangels eines zureichenden Begriffs der modernen Fetisch-Konstitution im Kontext „nachholender Modernsierung“ bis heute nicht kritisch aufgearbeitet wurde, gab es eine Position, die nicht in der handlungstheoretischen Wende des westlichen Marxismus (einschließlich des strukturalistischen Moments) aufging. Es war dies die Kritische Theorie der sogenannten Frankfurter Schule, insbesondere in der Ausformulierung durch Adorno. Zwar ist Adorno oft dem westlichen Marxismus zugeschlagen worden (so bei Perry Anderson). Aber diese oberflächliche Wahrnehmung übersieht die entscheidenden Differenzen. Wie bereits eingangs gezeigt, verweigerte gerade Adorno von vornherein die im Marxismus durchgängige apriorische „Einheit von Theorie und Praxis“ im Sinne der radikalen Kritik, obwohl er dem Problem nicht grundsätzlich nachging. Sein spezifischer Begriff „theoretischer Praxis“ beschränkte sich auch nicht wie bei Althusser auf das platte Postulat einer „relativen Selbständigkeit“ der kritischen Theorie als einer „Sphäre“ neben anderen, sondern war wenigstens ansatzweise mit einer Thematisierung der Fetisch-Konstitution vermittelt. Deshalb auch die oben zitierten kritischen Bemerkungen zur handlungstheoretischen Verkürzung in der Soziologie. Erst recht kann Adorno nicht mit der poststrukturalistischen ideologischen Praxis und der Foucaultschen Macht-Ontologie verheiratet werden: Während diese eine wesentliche Referenz in der deutschideologischen Philosophie Heideggers hat, gehört dessen Position bei Adorno eindeutig zu den Hauptfeinden.

Adorno hat zwar selber das Problem der übergreifenden apriorischen Matrix nicht als solches systematisch aufgerollt; es ist hier nicht der Ort, seinen zum Teil zirkulationsideologischen Defiziten in dieser Hinsicht nachzugehen (zu Ansätzen einer Kritik vgl. Kurz 2004). Aber seine Theorie hielt diese Problemstellung bis zuletzt offen und ging dabei nicht nur über den traditionellen, sondern auch über den westlichen Marxismus hinaus, der sie bloß entsorgt hatte. Wenn seither diese sonst ausgeblendete Problemstellung aufblitzte, so fast immer im Rückgriff auf Adorno. Auch die Wert-Abspaltungskritik, deren Theoriebildung sich zum ersten Mal grundsätzlich auf diese Ebene begeben hat, konnte sich nur als Transformation der Adornoschen Theorie begreifen (vgl. vor allem Scholz 2000).

Diese Theorie lag in den 60er Jahren parallel zu den Arbeiten Althussers und Foucaults vor; Adornos letztes großes Werk, die „Negative Dialektik“, erschien

1966. Als sich im Vorfeld und mit der Bewegung von 1968 die *Neue Linke* herausbildete, gehörten die Texte der Frankfurter Schule in der BRD zu den zentralen theoretischen Referenzen. Aber diese Rezeption war nicht nur auf eigenartige Weise vermischt mit traditionsmarxistischen Elementen linkssozialdemokratischer Provenienz (so etwa bei Oskar Negt, der sich bis zum heutigen Tag an sein Parteibuch klammert). Vielmehr machte die verständliche Bewegungs-Emphase die Protagonisten auch anfällig für einen direkten Rückgriff auf die Feuerbach-Thesen im Horizont der in der 68-er Linken erst recht völlig unreflektiert bleibenden handlungstheoretischen Wende. Die Rezeption Adornos wurde einem unmittelbaren „Praxis"-Anspruch untergeordnet und dafür ohne Rücksicht auf den theoretischen Inhalt zurechtgeschnitten. Das bei Adorno präsente, aber nicht ausgearbeitete Problem der fetischistischen Form-Konstitution tauchte nur marginal und meist in eher existentialistischen oder moralischen Formulierungen auf. Stattdessen wurde von Anfang an der „Praxis"-Anspruch an die Theorie auf äußerst krude Weise gegen die angebliche bloße „Kontemplation" der Frankfurter Schule gewendet.

Die eigentliche Auseinandersetzung in dieser Hinsicht fand dann mit Habermas statt, wobei es bezeichnenderweise kaum um dessen *inhaltliche* Einbannung des kritischen Denkens in den Käfig des demokratisch Erlaubten ging, sondern vor allem um die „unmittelbare Aktion", an die alle theoretische Reflexion gebunden werden sollte. So schrieb Arnhelm Neusüss in dem Sammelband „Die Linke antwortet Jürgen Habermas" mit entsprechender Stoßrichtung: „Unzweifelhaft hat Habermas ja sehr progressive Positionen vertreten, solange es nur darauf ankam, die Welt verschieden zu interpretieren. Heute wird deutlich, dass der Begriff der Praxis bei ihm nie etwas anderes war, als eine theoretische Kategorie. Versucht Theorie, wirklich praktisch zu werden, so wird sie ihm ein Ärgernis. Die Veränderung der Welt soll auf kontemplativem Wege vor sich gehen" (Neusüss 1968, S. 57). Das Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis wird hier ganz eindimensional und unmittelbar gefasst, ohne jede Differenzierung hinsichtlich der verschiedenen Praxisformen und ohne Reflexion auf das Verhältnis von Immanenz und Transzendierung. Hier zeigt sich schon, dass der kritische, weitertreibende Bezug auf Adorno (auch gegen Habermas) verschüttet wurde durch das „Aktions"-Kriterium.

Dass dieser „Praxis"-Standpunkt inhaltlich mit der unreflektierten handlungstheoretischen Wende verbunden war, machte der berühmte „Studentenführer" Rudi Dutschke unfreiwillig deutlich: „Alles hängt vom bewussten Willen der Menschen ab, ihre schon immer von ihnen gemachte Geschichte endlich bewusst zu machen..., das heißt, Professor Habermas, Ihr begriffsloser Objektivismus erschlägt das zu emanzipierende Subjekt...ich vertraue nur auf die konkreten Tätigkeiten von praktischen Menschen und nicht auf einen anonymen Prozess" (Dutschke 1980, Referat von 1967, S. 76, S. 81). Aus der hier vertretenen fetisch-

kritischen Sicht führt Dutschke geradezu bilderbuchartig vor, wie die kapitalistische Realdialektik von Objektivierung und Subjektivität nicht kritisch aufgelöst, sondern bloß zur Intentionalitäts-Metaphysik heruntergebrochen wird (der Anwurf gegen Habermas, dessen Theorie selber in vieler Hinsicht handlungstheoretisch geprägt war, verrät die Unkenntnis in dieser Hinsicht). Diese verkürzte Kritik des alten Gesetzmäßigkeits-Objektivismus, mit dem Habermas ohne weiteres identifiziert wird, führt nicht zur Formkritik, also auch nicht zur Kritik der „Form Subjekt", sondern löst sich im Gegenteil auf der Linie der Praxisphilosophen (Dutschke stand Bloch nahe) ganz in dieses Subjekt auf. Der genauso begriffslose, bloß seitenverkehrte Subjektivismus „erschlägt" die „theoretische Praxis". Diese Fesselung der Reflexion an „die konkreten Tätigkeiten von praktischen Menschen" implizierte bereits die bewusstlose Selbstvergatterung auf „affirmative Kritik" und Widerspruchsbearbeitung, die zum genauen Gegenteil des Postulats einer endlich „bewusst gemachten Geschichte" und gerade zur weiteren Selbstauslieferung an einen „anonymen Prozess" führen musste.

Der Weg zu einer Erneuerung, Erweiterung und Transformation der Kritik der politischen Ökonomie war also durch den unmittelbaren „Praxis"-Anspruch versperrt. Soweit die Kapitalanalyse dann im 70er-Jahre-Marxismus der Neuen Linken eine Rolle spielte, blieb sie größtenteils eine Angelegenheit des linkssozialdemokratischen Strangs im akademischen Rahmen und bewegte sich auf der Bahn des alten, kategorial positivistischen Verständnisses. Der Mainstream der Bewegung aber begann schon damals, zumindest den Begriff der Krise aus der Marxschen Theorie herauszulösen und im Kontext der verkürzten handlungstheoretischen Herangehensweise platt zu subjektivieren. So behauptete der junge Claus Offe in dem schon zitierten Sammelband gegen Habermas: „In dieser Konstellation ist eine Kumulation von Krisenerscheinungen nicht nur vorstellbar – ohne dass sie freilich in den Ablaufmodellen traditioneller Krisentheorien zu prognostizieren wäre – , sondern vielleicht durch die sinnvolle strategische Ausweitung von Systemproblemen und durch die kollektive praktische Aufklärungsarbeit politischer Minderheiten geradezu herbeizuführen (!)...Aber wäre es nicht denkbar, dass die Reichweite und damit der Zuständigkeitsbereich von Theorien vom Typus der Marxschen zusammengeschrumpft ist...? Dann hätte die veränderte Erscheinungsform des kapitalistischen Prozesses die Folge, dass jene Merkmale und Tendenzen dieses Prozesses, deren sich in seinen früheren Phasen die Theorie noch aus eigener Kraft versichern konnte, heute auf der Ebene der Praxis konstituiert werden müssten (!). Auch das Verhältnis von Analyse und Aktion wäre dann zirkulär. Unter solchen Bedingungen erlischt freilich auch die Autorität von theoretischen Urteilen darüber, ob eine konkrete historische Situation ‚revolutionär' ist oder nicht...Diese Frage können wir nur im Zuge eines *disziplinierten Pragmatismus der Aktion* klären (!)..." (Offe 1968, S. 110 f., Hervorheb. Offe).

Das Problem, das in der schon pejorativen Formulierung über „Theorien vom Typus der Marxschen" enthalten ist, die Differenz von Modernisierungstheorie und Fetischkritik, bleibt außerhalb des Denkmöglichen; was bleibt, ist die „bewegungspraktische" Reduktion der Kritik der politischen Ökonomie, das Ersäufen der theoretischen Reflexion im „Pragmatismus der Aktion". Die Theorie wird mehr denn je legitimatorisch verkürzt zur Bewegungsideologie („auf der Ebene der Praxis konstituiert") und die „Krise" aus der fetischistischen Objektivierung (gegen Marx gewendet) herausgelöst und zur schieren Funktion des „Willens" gemacht. Indem das kapitalistische Fetischverhältnis nun ganz in das „Subjekt" zurückgenommen wird, musste die „Kritik" gerade stumpf bleiben, weil nicht auf die Wesenslogik bzw. auf die kategoriale Ebene gerichtet.

Es gab im Kontext der europäischen und weltweiten 68er-Bewegung nur zwei Ansätze, die bis zu dieser kategorialen Ebene vordringen konnten. Der eine entwickelte sich im deutschsprachigen Raum als Thematisierung der „Kapitallogik" durch einige wenige Adorno-Schüler, die sich der Kritik der politischen Ökonomie auf ganz andere Weise als die dominierenden Vertreter des linkssozialdemokratischen Strangs zuwandten (so Backhaus 1969; Reichelt 2001, zuerst 1970). So verdienstvoll und teilweise kritisch unausgeschöpft diese Arbeiten auch sind – sie beschränkten sich weitgehend auf die Abstraktionsebene der formalen Struktur des Kapitals, blieben also unvermittelt mit der konkreten historischen Entwicklung des modernen warenproduzierenden Patriarchats und der darin eingelagerten Geschichte des Arbeiterbewegungsmarxismus. Deshalb konnten sie auch von den Bewegungsmenschen als bloße akademische „Esoterik" wahrgenommen werden, ohne eine neue umfassende Theoriebildung zu konstituieren, die auch zu einer kritischen Reflexion des verkürzten „Praxis"-Anspruchs hätte führen können.

Der zweite Ansatz war derjenige der französischen Situationisten, vor allem in den Texten von Guy Debord, die (wohl als einzige) ganz unabhängig von der Kritischen Theorie Adornos bis zur Kritik von Warenform und moderner Fetisch-Konstitution gelangten. Es ist hier (ähnlich wie hinsichtlich der Untersuchungen Foucaults) nicht der Ort einer genaueren Auseinandersetzung mit der situationistischen Theorie, aus der für die Wert-Abspaltungskritik immer noch Anregungen „entwendet" werden können (um einen situationistischen Ausdruck zu gebrauchen). Vielmehr kann es nur um den Stellenwert des „Praxis"-Problems in dieser Theorie gehen. Zwar sprachen auch die Situationisten von einer „Praxis der Theorie", die jedoch im Verhältnis zum Begriff der „theoretischen Praxis" zweideutig blieb. Das lag letztlich an der *Unvollständigkeit* der kategorialen Kritik. Die Kritik der übergreifenden Fetischform bei Debord war noch verschmolzen mit der ideologischen Praxis des Klassenkampf-Paradigmas, aus wert-abspaltungskritischer Sicht also mit dem modernisierungstheoretischen Strang bei Marx. Deshalb erschien die Beschränkung auf den „Kampf um Anerkennung" bzw.

auf den Prozess „nachholender Modernisierung“ auch nicht als das historische Wesen der Arbeiterbewegung, sondern gewissermaßen als mangelnde Erfüllung eines ontologischen Auftrags der „Proletarität“ zur Selbstaufhebung.

Die unentbundenen, unerfüllten und kapitalistisch verstümmelten, weil in die prozessierende Fetischform eingebannten „Begierden“ wurden also noch an einem soziologisch immanenten und ontologisierten (allerdings nur noch diffus bestimmten) gesellschaftlichen Ort angesiedelt, von dem aus sie qua „Klassenkampf“ freigesetzt werden könnten; somit die Fetischform nicht konsequent als klassenübergreifende erkannt. Die arbeiterbewegungsmarxistische Verkürzung des Problems auf den bloß in subjektiv-sozialen Machtkategorien gefassten „Klassengegensatz“ blieb letztlich unaufgelöst. Das Verhältnis von „Klassenwille“ einerseits und Fetisch-Konstitution, der auch die Funktionäre der Kapitalrepräsentanz unterliegen, andererseits, konnte so bei Debord (hinsichtlich des östlichen Staatskapitalismus) nur paradox-immanent gefasst werden als Behauptung, „dass die Bourgeoisie eine autonome Macht geschaffen hat, die ...soweit gehen kann, dass sie ohne Bourgeoisie auskommt“ (Debord 1978, zuerst französisch 1967, S. 56). Die reale Entwicklung von Arbeiterbewegung und staatskapitalistischem „Realsozialismus“ erschien daher (wie teilweise auch bei Adorno) als Geschichte von Niederlagen und einer immer neuen kapitalistischen „Wiedervereinnahmung“ (bei den Situationisten als „Rekuperation“ bezeichnet).

Die Anbindung der Fetischkritik an die Klassenkampf-Ideologie beschränkte auch die situationistische Arbeitskritik auf die kapitalistische Phänomenologie im Alltag der „abstrakten Arbeit“, während die Arbeitsontologie als solche ungebrochen blieb; so sprach Debord ganz unkritisch von der „Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“ (a.a.O., S. 73). Diese ontologisierende Affirmation der „Form Arbeit“ führte folgerichtig zu demselben Ergebnis hinsichtlich der „Form Subjekt“: „Die Herausbildung der proletarischen Klasse als Subjekt“, so Debord, „ist die Organisation der revolutionären Kämpfe“ (a.a.O., S. 45). Aber leider: „Subjektiv ist dieses Proletariat noch von seinem praktischen Klassenbewusstsein entfernt“ (a.a.O., S. 65). Wenn daher Debord explizit den Strukturalismus denunziert als „kalten Traum“ und als „das vom Staat garantierte Denken“ (a.a.O., S. 112), so war diese Ablehnung gerade nicht aus der Fetischkritik hergeleitet, sondern folgte eher dem Räsonnement der Praxisphilosophen; übrigens auch insofern, als Debord Marx vorwirft, „dass er die intellektuelle Basis der Illusionen des Ökonomismus schuf“ (a.a.O., S. 45).

In der Konsequenz musste die situationistische Thematisierung der Fetisch-Konstitution wieder beim herkömmlichen Postulat der apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis“ landen: Es lasse sich „...die Herausbildung und die Mitteilung einer derartigen Theorie schon nicht ohne eine strenge Praxis begreifen“ (a.a.O., S. 113). Und im berühmten Pamphlet der Situationisten über das „Elend im Studentenmilieu“ heißt es geradezu: „Wie Lukacs richtig gesehen hat (der es aber auf

ein unwürdiges Objekt anwandte: die bolschewistische Partei), ist die revolutionäre Organisation die notwendige Vermittlung zwischen Theorie und Praxis... Die ‚theoretischen' Tendenzen und Divergenzen müssen sofort (!) in die Frage der Organisation umgewandelt werden, wenn sie den Weg ihrer Verwirklichung aufzeigen wollen. Die Frage der Organisation wird das Jüngste Gericht der neuen revolutionären Bewegung sein...Die Spaltung zwischen Theorie und Praxis war der Felsen, der der alten revolutionären Bewegung den Weg versperrte..." (Das Elend im Studentenmilieu 1995, zuerst 1966). Die kritische Theorie und sogar theoretische Divergenzen „sofort" in Kampf-„Organisation" umzuwandeln, das war ein zum Scheitern verurteiltes Programm, das nur zur Selbst-Atomisierung durch serielle Spaltungen, Ausschlüsse und damit zum „Jüngsten Gericht" der Situationisten selbst führte. Es war ja im Gegensatz zur situationistischen Auffassung gerade das Postulat der apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis" gewesen, das dem Arbeiterbewegungsmarxismus den Weg zur Kritik der fetischistischen apriorischen Matrix versperrt hatte. Der ewigen innerkapitalistischen Widerspruchsbearbeitung, deren Charakter unbestimmt bleibt und eigentlich geleugnet wird, steht so bei den Situationisten ein unmittelbarer Maximalismus des „Praxis"-Anspruchs gegenüber, der ins Leere laufen musste.

Für den aus der handlungstheoretischen Wende des westlichen Marxismus resultierenden neuen „Aktivismus" der Bewegungsideologie trat insgesamt das Problem der „Struktur" und des „Systems" immer mehr in den Hintergrund, was auch der theoretischen Konjunktur entsprach. Der späte Foucault kehrte zur Subjekt-Ontologie zurück; in einem Gespräch mit Ducio Trombadori behauptete er 1980, dass „...die Menschen im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört haben, sich selbst zu konstruieren, das heißt, ihre Subjektivität beständig zu verschieben (!), sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren" (zit. nach: Brieler 2001, S. 176 f.). Die Ontologisierung der Macht wird nun ergänzt durch die Ontologisierung der Subjekt-Form und das strukturalistische Moment im Poststrukturalismus nicht kritisch überwunden, sondern bloß unaufgearbeitet beiseite geschoben. So konstatiert François Dosse: „Wahrhaftig, das Subjekt ist wiedergekehrt...Dass Barthes, Todorov oder Foucault sich seit Mitte der siebziger Jahre zu einer Problematisierung des Subjekts hinentwickelt haben, kündet von einer Tiefenströmung, die die Sozialwissenschaften weit von den Ufern wegtreibt, an denen sie ihre Wissenschaftlichkeit hofften verankern zu können: denen des Systems, der Struktur. Das Verdrängte, das Subjekt, um das man geglaubt hatte herumzukommen, ist sichtlich wiedergekehrt. Unter verschiedenen Namen und als Träger ebenso verschiedener Methodologien beanspruchen die Individuen, die Handelnden, die Akteure die Aufmerksamkeit zu einem Zeitpunkt, an dem die Strukturen am theoretischen Horizont verblassen" (Dosse 1999, zuerst französisch 1992, S. 426 f.).

Die nunmehr allgemeine Wiederkunft des „Subjekts" in der Theorie verwies

allerdings nur darauf, dass dessen Kritik im Strukturalismus verkürzt und unvollständig geblieben war, gerade weil der Gegenpol der fetischistischen Objektivierung nicht in diese Kritik einbezogen, sondern nur in einer „schwachen", partikularisierten Gesetzmäßigkeits-Metaphysik positiviert worden war. Eben deswegen schlug nun das „Foucaultsche Pendel" nicht nur auf den handlungstheoretischen Pol, sondern in dieser Richtung auch konsequenterweise auf den „Subjekt"-Pol um; allerdings nicht mehr eines Meta-Subjekts („Klasse") wie noch bei den Praxisphilosophen und auch bei den Situationisten, sondern von entsprechend partikularisierten „Subjektivitäten", wobei sich im Rückgriff auf antike Philosophien der „Lebenskunst" etwa in Foucaults Vorlesungen zur „Hermeneutik des Subjekts" (Foucault 2004, gehalten 1981/82) bereits der postmoderne soziale Individualisierungsschub ankündigte. „Das System, die Struktur", die gesellschaftliche Objektivität wurde nun seinerseits zum „Verdrängten", um das „man glaubte, herumzukommen".

In Verbindung mit dem Bewegungs-Aktivismus durchlief die neue Subjekt-Emphase in mehreren Wellen verschiedene Erscheinungsformen des inflationierten Politizismus. Aus der 68-er Bewegung heraus entwickelte sich zunächst als zeitweilige Abkehr von der Bewegungsideologie in Gestalt der marxistisch-leninistischen, trotzkistischen und maoistischen K-Sekten ein gespenstisches Revival des Parteimarxismus, das jedoch nicht von langer Dauer sein konnte, weil es dafür keinen realen gesellschaftlichen Bezug mehr gab. Schon seit Ende der 70er Jahre lösten sich die Gespenster-Parteien weitgehend wieder in die sogenannten „neuen sozialen Bewegungen" auf, die sich ganz nach dem poststrukturalistischen Paradigma als partikulare, phänomenologisch beschränkte Ein-Punkt-Bewegungen konfigurierten (etwa die Anti-AKW-Bewegung). Die kritisierten Einzelerscheinungen des Kapitalismus blieben zusammenhanglos, weil es im Gefolge der handlungstheoretischen Wende und der daraus folgenden Wiederkunft des nunmehr partikularisierten „Subjekts" keinen kritischen Begriff des negativen Ganzen mehr geben konnte.

In diesen Zusammenhang fällt auch der neue Feminismus, wie er sich aus ersten Ansätzen in der 68-er Bewegung herausgebildet hatte. Es war kein Zufall gewesen, dass das Geschlechterverhältnis im gesamten Kontext der handlungstheoretischen Wende keine oder nur eine marginale Rolle gespielt hatte. Die Auflösung der alten marxistischen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik verblieb in allen Varianten unreflektiert in der eindimensionalen, androzentrischen „Form Theorie", deren abstrakter Universalismus nicht überwunden, sondern (auch bei Foucault) nur partikularisiert und atomisiert worden war. Die adäquate Formulierung eines Begriffs des modernen warenproduzierenden Patriarchats wäre einzig möglich gewesen im Zusammenhang mit der theoretischen Durchdringung der Fetisch-Konstitution, die aber ja nur in wenigen Ansätzen tangential gestreift und letztlich fallen gelassen worden war. In seinem theoretischen Raster blieb der neue

Feminismus trotz vieler verdienstvoller historischer und wissenschaftskritischer Untersuchungen dem als solchen unerkannten androzentrischen Kategoriensystem verhaftet; er erschien daher selber als bloße Ein-Punkt-Bewegung und das Geschlechterverhältnis als „relativ selbständiger" Gegenstand oder eben als „Singularität" im Foucaultschen Sinne. In der Praxis lief dieses Verständnis auf bloße Widerspruchsbearbeitung in den androzentrisch-kapitalistischen Kategorien hinaus und der Feminismus reduzierte sich auf einen „Kampf um Anerkennung" ungefähr nach dem Muster der alten Arbeiterbewegung, wobei nach der längst vollzogenen Durchsetzung des Frauenwahlrechts nur wenig Spielraum blieb (etwa in Form von Quoten-Regelungen etc.). Die insofern „affirmative Kritik" des neuen Feminismus musste sich daher bald erschöpfen und in den allgemeinen Gang der Bewegungsideologie einordnen, was sich heute in der Weltkrise des warenproduzierenden Patriarchats bitter rächt.

Wie sich die Intentionalitäts-Metaphysik in der unkritisch vorausgesetzten Fetisch-Konstitution nicht von ihrem Gegenpol der Gesetzmäßigkeits-Metaphysik lösen kann, so der soziologische Partikularismus und „Atomismus" nicht vom Gegenpol des Universalismus oder „Holismus", wie er der apriorischen Matrix des kapitalistischen Formzusammenhangs ebenso entspricht. Die Rückkehr des unüberwundenen, seinem Wesen nach androzentrischen Universalen in der bürgerlichen Form analog zur Wiederkunft des „Subjekts" musste sich daher erst recht unkritisch vollziehen; an die Stelle der ausgebliebenen Kritik der Fetisch-Konstitution trat alsbald eine neue *Menschenrechts-Metaphysik*, in der sich die theoretisch abgerüstete Linke untergründig mit dem aufkommenden offiziellen Neoliberalismus zu verbinden begann. François Dosse macht dies exemplarisch an Foucault fest: „Zuvor hatte er die Modernität mit der neuen Figur des ‚spezifischen Intellektuellen' bestimmt, der auf das Universale verzichtet, um sich jeweils im einzelnen für die Aufbrüche am Rand der Systeme einzusetzen...Doch sollte Michel Foucault unter dem Eindruck aktueller Umwälzungen in der Praxis allmählich wieder an die Figur anknüpfen, von der er sich losgesagt hatte – an die des globalen Intellektuellen, der für die Werte der Demokratie streitet...In den ausgehenden siebziger und beginnenden achtziger Jahren galt Foucaults Kampf somit den Menschenrechten...Mit dieser Position ging er deutlich auf Distanz zu seinem Engagement früherer Tage und bekundete streitbar seine Solidarität mit den Werten der Demokratie, die bislang als Inbegriff der Verbrämung gegolten hatten...Foucaults Eingriffe vollzogen sich in den neuen Kämpfen, in denen es auf die Solidarität mit den universalen Grundsätzen der Menschenrechte ankam" (Dosse, a.a.O., S. 410 f.).

Der abstrakte bürgerliche Universalismus der Menschenrechts-Metaphysik, in Grundzügen schon vom jungen Marx vernichtend kritisiert (allerdings noch ohne dessen androzentrischen Charakter wahrnehmen zu können), füllte also die gähnende Leerstelle einer theoretisch reflektierten radikalen Kritik des sys-

temischen Ganzen kapitalistischer Vergesellschaftung und verband sich mit atomisierten „lokalen Kritiken" einzelner Erscheinungen ohne zureichende Analyse; so beim späten Foucault in unvermittelten Solidaritäts-Aktivitäten mit den Flüchtlingen der „Boat People" Asiens, mit der paradoxen „neoliberalen Arbeiterbewegung" von Solidarnosc in Polen und mit dem islamistischen Ausgang der iranischen Revolution, deren „spirituelle Dimension" ihn beeindruckte (Taureck 1997, S. 115). Der blinde Bewegungs-Tourismus von Promis wie von Aktivisten verwies auf die Unfähigkeit zur kritischen Analyse des Zusammenhangs, in dem sich da „etwas bewegte"; Hauptsache es ging irgendwie „gegen die Macht in der Macht", deren historische Form in gar keiner Weise mehr dingfest gemacht werden konnte.

Im Amalgam von partikularer Kritik bzw. dem oberflächlichen Bezug auf Bewegungen, deren gesellschaftlich-historische Bedingtheit begriffslos blieb, einerseits und Menschenrechts-Universalismus andererseits reproduzierte sich die bürgerliche Polarität von Besonderheit der Widerspruchsbearbeitung und abstrakter Allgemeinheit der zirkulativen Ideale von „Freiheit und Gleichheit", hinter der die eliminatorische Konkurrenz lauert. In Verbindung mit dem von aller Kritik des gesellschaftlichen Formzusammenhangs abgelösten Politizismus ging daraus in Gestalt von „bunten Listen" die Rückkehr zum Parlamentarismus hervor. Das Resultat war schließlich nicht nur in der BRD die Partei der Grünen: Jetzt nicht mehr als Revival des Parteimarxismus, sondern als Partei ohne Marxismus, vollgestopft mit Bewegungsideologie der dürftigsten Sorte aus oberflächlich zusammenaddierten „lokalen Kritiken"; und in der BRD angereichert mit lebensphilosophisch-vitalistischen Interpretationen der Alternativ-Ideologie. Diese paradoxe „Bewegungspartei" entledigte sich alsbald ihres ideologischen Ballasts („Basisdemokratie" etc.) und der haltlosen Aktivisten-Militanz, um wie ihre parteimarxistischen Vorgänger im Schnelldurchgang der „Heimholung" in die politische Klasse des warenproduzierenden Patriarchats zu verfallen. Folgerichtig mündete die Wiederkunft der Menschenrechts-Metaphysik in die Legitimationsideologie der kapitalistischen Weltordnungskriege und der neoliberalen Gegenreformen; eine Entwicklung, die so allerdings ein Foucault wahrscheinlich nicht mitgemacht hätte.

Da jedoch der lange Prozess der handlungstheoretischen Wende im westlichen Marxismus grundsätzlich unreflektiert geblieben war, konnte das erbärmliche Resultat nur äußerlich und moralisch kritisiert werden. Soweit sich die von Intentionalitäts-Metaphysik geleitete Bewegungsideologie parallel zur Konstitution des grünen Parlamentarismus fortsetzte, konnte sie nur das schwache „Subjekt" einer falschen „Autonomie" beschwören, das in Wirklichkeit *heteronom* bestimmt blieb sozusagen bis auf die Unterhose. Der Begriff dieser (implizit handlungstheoretisch gefassten) „Autonomie" war von Anfang an diffus; er transportierte einen gänzlich unausgewiesenen Anspruch, sich gegen den als sol-

chen unbegriffenen Gang der kapitalistischen Dinge einen unmittelbaren Handlungsspielraum zu eröffnen (sei es in Form von Bewegungen oder Lebenszusammenhängen), der in der beginnenden Weltkrise der 3. industriellen Revolution bald zunichte wurde.

13. Wir sind alles. Das Elend des (Post-)Operaismus

Dass ich paranoid bin, heißt noch lange nicht,
dass sie nicht hinter mir her sind
(Woody Allen)

Die handlungstheoretische Wende des westlichen Marxismus, die sich in der postmodernen ideologischen Praxis weitgehend von der Marxschen Theorie überhaupt abgekoppelt hatte, statt sie weiterzuentwickeln, ließ eine Leiche im Keller zurück: nämlich eben die Kritik der politischen Ökonomie, die kritische Befassung mit den vertrackten „Gesetzmäßigkeiten" der kapitalistischen Gesellschaftsmaschine auf Basis der Fetisch-Konstitution, die fortlaufende Analyse des „gesellschaftsverändernden" kapitalistischen Prozesses in seiner Einheit von Objektivierung und (subjektiver) Widerspruchsbearbeitung einschließlich mörderischer Ideologien. Die scheinbare Auflösung dieser unabgegoltenen Problematik lieferte die vielleicht wirkmächtigste Strömung in der Neuen Linken, die parallel zum „strukturalen Marxismus" Althusserscher Prägung und zur Foucaultschen Atomisierung der Kritik in Italien entstand: der sogenannte *Operaismus*. Ausgangspunkt war in den 60er Jahren die spezifische Lage der aus dem Mezzogiorno in die fordistischen Industrien Oberitaliens einströmenden jungen Landbevölkerung, die noch nicht die Fabrikdisziplin der „abstrakten Arbeit" verinnerlicht hatte. Während die staatskapitalistischen Regimes „nachholender Modernisierung" in der Peripherie des Weltmarkts diese Disziplinierung im Namen einer „marxistischen" Legitimationsideologie durchgepeitscht hatten, entwickelte sich aus einer ähnlichen Situation heraus gegen das westlich-fordistische Fabrikregime der Nachkriegsprosperität in Italien eine bestimmte „Arbeitermilitanz"; aus der hier eingenommenen Perspektive ein legitimer Widerstand, aber zunächst auch eine spezifische Form von beschränkter Widerspruchsbearbeitung, die für linke Intellektuelle in ihrer Unmittelbarkeit zum theoretischen Bezugsfeld werden konnte.

Das Denken des so entstandenen Operaismus („Arbeiterismus") als Legitimationsideologie dieser unmittelbaren Militanz nahm nun einen eigenartigen Verlauf. Der Kampf gegen das fordistische Arbeitsregime firmierte als „Kampf gegen die Arbeit"; aber das war eine Mogelpackung. Denn gemeint war damit wieder einmal nur die spezifische Erscheinungsform der fordistischen Disziplin,

während die moderne Arbeitsontologie als solche ähnlich wie bei den Situationisten ungebrochen blieb; der phänomenologisch beschränkte „Kampf gegen die Arbeit" verließ in Wirklichkeit das traditionelle Paradigma der (ontologischen) „Befreiung der Arbeit" nie. Eine Kritik der Arbeitsontologie war aus der unmittelbaren Anbindung an jene „arbeitermilitante" Widerspruchsbearbeitung (die sich keineswegs überraschend bald wieder verlaufen sollte) gar nicht möglich. Was übrig blieb, war eine spezifische *ideologische Praxis* des Operaismus, von der das handlungstheoretisch verkürzte, das Kapitalverhältnis in reine Subjektivität auflösende Verständnis auf die Spitze getrieben wurde und die seit den 70er Jahren in vielen Ländern Einfluss bei der „Bewegungslinken" gewann.

Die durchaus alte, arbeitsontologische Vorstellung, dass die „Arbeiterklasse" als „proletarische und Arbeitersubjektivität" eine „stets im System präsente Exogenität" (Negri 1977, S. 41) sei, also gleichzeitig qua Unterworfenheit „im" und qua Arbeitsontologie „außerhalb" des Kapitals existiere, schließt von vornherein einen kritischen Begriff der klassen-übergreifenden Konstitution des modernen warenproduzierenden Patriarchats aus. Abgelöst von seiner beschränkten und historisch gegenstandslos gewordenen Funktion als „Kampf um Anerkennung" im Kapitalverhältnis wird der Begriff des Klassenkampfs enthistorisiert und ähnlich wie bei den Praxisphilosophen jenseits seines einstigen realen Gegenstandsbereichs abstrakt subjektmythologisch aufgeladen. Es „gibt" jetzt keine (negative) Objektivität kapitalistischer Entwicklung mehr, sondern nur noch den Klassenkampf „allein zu Haus"; so bei Mario Tronti: „Auch wir haben erst die kapitalistische Entwicklung gesehen und dann die Arbeiterkämpfe. Das ist ein Irrtum. Man muss das Problem umdrehen, das Vorzeichen ändern, wieder vom Prinzip ausgehen: und das Prinzip ist der proletarische Klassenkampf" (zit. nach: Birkner/Foltin 2006, S. 11). Dies, so Martin Birkner und Robert Foltin in ihrer einschlägigen Monographie, sei das „verbindende Element der verschiedenen operaistischen Schattierungen..., welches den grundlegendsten Unterschied zum Objektivismus der marxistischen Orthodoxie darstellte" (Birkner/Foltin, a,a.O., S. 24). Aber der Objektivismus der alten Gesetzmäßigkeits-Metaphysik wird nicht als positivistisches und damit affirmatives Verständnis der durchaus realen kapitalistischen Objektivierung kritisiert, sondern bloß immanent subjektiv-handlungstheoretisch umgedreht.

Das allein ist noch nichts Neues. Aber der Operaismus geht einen entscheidenden Schritt weiter als der westliche Marxismus. Er schiebt die Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie (und damit die kapitalistischen Realkategorien) nicht beiseite, sondern bezieht sie direkt in die handlungstheoretische Wende ein. Die sozialen Klassen und ihr immanenter „Kampf" (die bloße innerkapitalistische Widerspruchsbearbeitung) erscheinen nicht mehr wie bei Marx als von den in einem historischen Prozess herausgebildeten, objektivierten Kategorien der apriorischen Matrix konstituiert, sondern genau umgekehrt gelten

nun diese Kategorien ihrerseits als subjektiv vom „Klassenkampf" konstituiert. Das bedeutet (in einer gewissen Anlehnung an Althusser), den „Klassenkampf als Prinzip einzusetzen, das ‚Klassen' als seinen Ausgang erst hervorbrachte und ununterbrochen hervorbringt" (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 58). Paradox genug: Der „Klassenkampf" soll also vor den und unabhängig von den Klassen existieren; er wird zum konstituierenden metaphysischen „Prinzip" erhoben und tritt damit an die Stelle der Fetisch-Konstitution. Dieses „Prinzip" wird genauso positiviert und ontologisiert wie die alte „objektive Gesellschaftsgesetzlichkeit", aber eben in einer subjektivierten Fassung, die nur dem anderen Pol kapitalistischer Realmetaphysik anheimfällt.

Die Auflösung der fetischistischen Objektivierung in schiere Willensverhältnisse von ontologischen „Subjekten", die damit in ihrer Konstituiertheit nicht mehr hinterfragbar sind, sondern selber zum stummen Apriori werden, erfasst folgerichtig auch die Warenform selbst; so erscheint in Bezug auf die Marxsche Theorie „das berühmte erste Kapitel des ersten Abschnitts mit dem Titel ‚Die Ware' als Analyse und Kritik politischer (!) Herrschaft einer Klasse über eine andere" (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 81). Was hier als Position des US-amerikanischen „autonomen Marxismus" von Harry Cleaver referiert wird, gilt grundsätzlich für den Operaismus insgesamt. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie wird gewissermaßen handlungstheoretisch vergewaltigt und der Ausgangspunkt der Marxschen Formkritik an Ware, Geld und abstrakter Arbeit geradezu auf den Kopf gestellt. Das Resultat ist somit die vollständige Subjektivierung der kapitalistischen Kategorien als „krönender" Abschluss der handlungstheoretischen Wende; von den Operaisten gefeiert als „kopernikanische Wende" der kritischen Theorie. „Die Relevanz der subjektiven Momente", so Antonio Negri, „und das Auftauchen des subjektiven Klassenstandpunkts werden nun wichtigstes Element" (Negri 1977, S. 38). Die Fetisch-Konstitution wird so auf die bislang konsequenteste Weise zum Verschwinden gebracht und der letzte schmale Pfad zur Formulierung eines „ontologischen Bruchs" im direkten Bezug auf die (bei Foucault bloß ausgeblendeten und stumm gemachten) kapitalistischen Reproduktions-Kategorien zugemauert.

Im reinen Kampf „Subjekt gegen Subjekt" behält aber das metaphysische Subjekt „Arbeiterklasse" qua Ontologie der Arbeit einen ontologischen Vorteil; es wird absurderweise zum Demiurgen sowohl der Konstitution als auch der fortschreitenden Entwicklung des Kapitalismus ernannt. Es ist „Biene" und „Baumeister" in einem für alle Ewigkeit. Alle „Gesetzmäßigkeit" löst sich auf in Funktionen des „Klassenkampfs", egal ob Warenform als solche, abstrakte Arbeit und Verwertungsprozess oder organische Zusammensetzung des Kapitals, tendenzieller Fall der Profitrate usw. Der „stumme Zwang der Konkurrenz" (Marx) verschwindet als übergreifende Systemkategorie im schieren „Klassenkampf"; die Konkurrenz zwischen den Kapitalien und Nationalökonomien wird ebenso

ausgeblendet oder als bloßer Störfaktor beiseite geschoben wie die Konkurrenz unter den LohnarbeiterInnen.

Die ontologisierte, immer schon als „kämpfend" unterstellte „Arbeiterklasse" gilt als zentrale „Haupttriebkraft der Entwicklung" (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 82); eigentlich als alleinige Triebkraft. Denn das Kapital als „Gegensubjekt" (statt als gesellschaftliches Fetischverhältnis) reagiert angeblich immer nur auf die „Kämpfe", und daraus resultiert dann „alles". Der durchaus vorhandene Anteil des „Klassenkampfs" am kapitalistischen Modernisierungsprozess qua „Kampf um Anerkennung" und immanenter Widerspruchsbearbeitung wird nicht nur maßlos hypostasiert, sondern auch völlig unkritisch (wiederum ähnlich wie bei den Situationisten) als unmittelbare positive Identität von Immanenz und Transzendenz gefasst. Aus diesem Konstrukt stammt auch jener falsche „Autonomie"-Begriff, wie er seit den 80er Jahren bewegungsideologisch grassiert.

Das metaphysische Subjekt „Arbeiterklasse" ist so nicht bloß Urheber seiner eigenen Aktivitäten, sondern auch derjenigen seines Widerparts und überhaupt des gesamten gesellschaftlich-historischen Prozesses; es ist zur nunmehr *subjektiven* „letzten Instanz" geworden an Stelle der objektiven „Ökonomie" – eine nicht weniger verkürzte und eindimensionale Interpretation, nur andersherum. „Wir sind alles", so könnte das Credo für dieses halluzinierte, eigentlich eher paranoide Meta-Subjekt formuliert werden; im Sinne Adornos eine *extreme identitätslogische Setzung*, gleichzeitig eine clowneske Verballhornung der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie und eine unglaubliche Überdehnung voraussetzungsloser Willensmacht. In gewisser Weise figuriert die „Klasse" wie bei Lukács als absolutes Subjekt-Objekt der Geschichte, allerdings im Unterschied zu Lukács als weiter gehende Auflösung der gesellschaftlich-historischen Objektivität ins voraussetzungslose Subjekt. Dass diese demiurgische „Arbeiterklasse" als ontologischer Superman der Geschichte irgendwie ihrem eigenen metaphysischen Prinzip des „Klassenkampfs" einverleibt und in gewisser Weise untergeordnet ist (jene klammheimliche Anleihe beim Althusserschen Strukturalismus), erinnert nur noch von ferne an das Problem der Fetisch-Konstitution, sozusagen als „verdinglichter Rest".

Kein Wunder, dass Negri ähnlich wie Althusser die Fetisch-Problematik unaufgearbeitet einfach für obsolet erklärt, ja gleich „das Ende der Gültigkeit des marxschen Wertgesetzes" (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 88) proklamiert wird. Was übrig bleibt als gesellschaftliche abstrakte Allgemeinheit ist wie bei den Praxisphilosophen und bei Althusser das ewige „Kräfteparallelogramm" von schieren Machtverhältnissen; und insofern auch wie bei Foucault das Fluidum einer Macht-Ontologie, die ideologisch als von den kategorialen Formgesetzen des Kapitalverhältnisses emanzipiert gedacht wird. Es ist hier daran zu erinnern, dass schon der alte Arbeiterbewegungsmarxismus das Kapitalverhältnis wesentlich auf eine politisch-juristische Herrschaft der bloß soziologisch bestimmten „Ka-

pitalistenklasse“ über das ontologische Arbeitssubjekt (qua „Privateigentum an den Produktionsmitteln“ und „Mehrwertaneignung“ etc.) verkürzt hatte. Die famose „kopernikanische Wende“ der Operaisten setzte nun auch insofern den handlungstheoretischen Schlusspunkt, als der Foucaultsche Machtbegriff direkt auf das bei Foucault bloß uninteressant gewordene Kapitalverhältnis übertragen wurde: ein Verständnis nicht mehr auf der Linie von Marx, sondern auf der Linie von Heidegger.

Der alte marxistische Politizismus und „Etatismus“ hatte diese Auflösung im Kontext des positivistischen Verständnisses politischer Ökonomie längst vorbereitet: Schon in der sozialdemokratischen, von Hilferding kreierten Vorstellung vom „organisierten Kapitalismus“ während der Zwischenkriegszeit erschien der Staat nicht mehr als „relativ unselbständiges“ Moment der kapitalistischen Reproduktion, sondern als zusammenfassender kategorialer „Souverän“ mit unbegrenzter Steuerungsmacht. Auch Horkheimers unter dem Eindruck von Stalinismus und NS-„Planstaat“ entstandene Theorie vom „integralen Etatismus“ und der angeblichen Abschaffung der Zirkulationssphäre ging in diese Richtung; allerdings implizit konterkariert von Adornos Beharren auf der Thematik von „falscher Objektivierung“ und Fetisch-Problematik. Obwohl der keynesianische Regulationsstaat der Nachkriegszeit nur noch ein schwacher Abglanz dieses Etatismus war und sich alsbald in der neuen Dynamik des Weltmarkts erschöpfen sollte, hatte der linke Politizismus diese ideologische Interpretation weitergetrieben bis zur völligen Entkoppelung von der Kritik der politischen Ökonomie. Indem der Operaismus diesen Strang nun mit der Heideggerschen Macht-Ontologie bei Foucault aufzuladen begann, erschien der Staat vollends als unmittelbarer Herrschafts-Ausdruck der „Macht“; zwar nicht mehr als absoluter „Souverän“ über die Reproduktions-Kategorien, aber als reiner kapitalistischer Subjekt-„Wille“ gegenüber den „Arbeiterkämpfen“ und getrieben von diesen, also jenseits aller fetischistischen Objektivierung.

Für Negri ist somit unter dem Postulat der Auflösung des Kapitalverhältnisses in einen unmittelbaren Kampf „Subjekt gegen Subjekt“ der Staat kein bloßer „interner Regulator“ mehr, sondern er behauptet, „dass seine Funktion darin besteht, das automatische Kapitalverhältnis zu ersetzen“ (Negri 1977, S. 23). Das Marxsche „automatische Subjekt“ ist verschwunden, also auch dessen mögliche Kritik. „Kapitalistische Verwertung“, so Negri, „Reproduktion des Kapitals, Zirkulation und Realisation identifizieren sich tendenziell in der Kategorie der politischen Herrschaft“ (a.a.O., S. 25); Kapitalismus sei nichts als eine Form „direkter Herrschaft (!) des staatlichen Systems“ (a.a.O., S. 28), geradezu einer „politischen Verwertung“ (a.a.O., S. 47). Verschwunden ist so auch der Marxsche Begriff der Krise: „Die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Entwicklung und Krise...setzt sich – ohne Überbleibsel objektivistischer Illusionen – in die Begriffe eines gänzlich politischen Verhältnisses um“ (Negri 1972, S. 73). Im

weiteren Fortgang sind die Krisen überhaupt für den Operaismus nichts als „spezifische Mittel des Klassenkampfs von oben“ (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 80); die Weltwirtschaftskrise von 1929 wird in einer geradezu grotesken Wahrnehmung „als späte Antwort auf die russische Oktoberrevolution und die Klassenkämpfe der 20er Jahre“ (a.a.O., S. 80), also als Funktion der und Reaktion auf die „Arbeiterkämpfe“ verstanden, die, indem sie sich angeblich immer schon „gegen das Kapitalverhältnis richten, es in einen Zustand der Krise bringen“ (Negri 1977, S. 23). Ähnlich wie beim jungen Offe erscheint die Krise als reiner Ausdruck des Aufeinanderprallens subjektiver Willens-Intentionen.

Es ist nur konsequent, dass der Operaismus auch die Theoriebildung völlig in die „Arbeiterkämpfe“ auflöste und das Postulat der apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis“ radikalisierte, statt es in Frage zu stellen. Die Theorie wurde reduziert auf die soziologisch verkürzte „Arbeiteruntersuchung“, „Arbeiterwissenschaft“ oder „militante Untersuchung“, die ewig den „Zyklen der Kämpfe“ und der daraus erwachsenden „Neuzusammensetzung des Proletariats“ bzw. Neukonfiguration des Kapitalismus nach-denkt, ohne noch irgendeinen Begriff vom Durchbrechen des zugrunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisses entwickeln zu können, „in“ dessen Kategorien sich die „Kämpfe“ abspielen. Der Begriff einer „Überwindung“ des Kapitalismus ist so nach dem Ende der alten, strukturtheoretisch-objektivistischen Transformationsdebatten völlig leer und zur inhaltslosen Phrase geworden. Aus den „Kämpfen“, die noch tausend Jahre weitergehen könnten, wird schon irgendetwas hervorgehen; das ontologische „Subjekt“ muss sich nur genügend geltend machen, während es in Wirklichkeit an seine Konstitutionsbedingungen gefesselt bleibt. Die theoretische Reflexion wird so noch über den westlichen Marxismus hinaus an die Tretmühle der ewigen Widerspruchsbearbeitung angebunden und (wiederum in Anlehnung an Foucault) zum bloßen „Produktionsmittel und Werkzeug“ als „Teil der Organisation der Klasse“ (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 8 f.) in der unmittelbaren immanenten „Gegenpraxis“ degradiert. Damit hat der Operaismus auch den Charakter der vermeintlich radikal kritischen Reflexion als „instrumentelle Vernunft“ zum Abschluss gebracht und dementiert so ungewollt seine äußerliche Kritik der „Gesetzmäßigkeit“.

Hatte der Operaismus die spezifisch-historischen Kategorien des Kapitalismus einschließlich der ökonomischen als solche handlungstheoretisch ins Subjekt und in Foucaults Heideggerianische Macht-Ontologie aufgelöst, so war zunächst dennoch im Gegensatz zu Foucault und dessen Atomisierung der Kritik auf „lokale Kritiken“ ähnlich wie im westlichen Marxismus als einziger gesamtgesellschaftlicher Bezug das metaphysische „Klassen“-Subjekt übrig geblieben; in den Anfängen sogar noch parteimarxistisch formuliert und mit Parteigründungs-Ansätzen verbunden. Im Prozess der 3. industriellen Revolution konnte jedoch das Obsoletwerden dieses alten Meta-Subjekts nicht unbemerkt bleiben.

Es wurde nun über verschiedene Zwischenschritte, in denen sich die operaistische Ideologie vom Produktions-Paradigma der Fabrik in die diversen „gesellschaftlichen Sphären" zerstreute, allmählich aufgelöst. Die „Aufnahme poststrukturalistischer Theorien, u.a. der von Foucault und Deleuze/Guattari" (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 33) ergänzt seither die allgemeine Macht-Ontologie auch durch die Partikularisierung und Fragmentierung des einstmals als „einheitlich" unterstellten Klassensubjekts.

Indem der nunmehr so genannte „Postoperaismus" das alte Klassenkampf-Paradigma nicht im Sinne der Fetisch-Kritik überwindet, sondern es bloß in eine oberflächliche Pluralität von unmittelbaren „sozialen Lagen" zerstreut und von der „unhintergehbaren Vielfältigkeit der kämpfenden Subjekte" (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 34) zu schwadronieren beginnt, gelangt er einerseits zur Foucaultschen Atomisierung der Kritik, die jedoch andererseits dennoch weiterhin durch einen identitätslogischen Begriff gedeckelt wird: Die unterschiedslos eingemeindeten sozialen „Subjektivitäten" sollen in ihrer empirischen Zusammenhanglosigkeit (deren wirklicher Zusammenhang im Wert-Abspaltungsverhältnis und der universellen Konkurrenz reflexionslos bleibt) zum ahistorischen und diffusen neuen Meta-Subjekt der sogenannten „Multitude" (Hardt/Negri 2002) rein äußerlich zusammengefasst werden. Egal ob afrikanische Migranten, die auf der Suche nach kapitalistischen „Arbeits"-Möglichkeiten im Mittelmeer ertrinken, ob zwanghaft lächelnde Dienstleistungs-Anbieter einer „affektiven Arbeit", ob die „digitale Boheme" des Internet-Kapitalismus, ob neonationalistisch ihr Dasein verteidigende Lohnarbeiter in der Rüstungsindustrie oder die Clientel des öl-gesponserten Caudillismus eines Chavez – sie alle sind schon immer Bestandteil der „kämpfenden Multitude". Und auf der anderen Seite steht nun nicht mehr der (National-)Staat, sondern ein ebenso diffuses globales „Empire" (Hardt/Negri 2002), wobei der neue „ideelle Gesamtimperialismus" (vgl. Kurz 2003) nicht aus der krisenhaften Dialektik von Nationalstaatlichkeit und kapitalistischer Globalisierung in der 3. industriellen Revolution heraus analysiert wird, sondern unvermittelt als direkter globaler Ausdruck der Macht-Ontologie erscheint.

Ideologiekritik und selbst positivistische Ideologietheorie ist von dieser Position aus wie bei Foucault gänzlich unmöglich geworden, weil es keinen Bezug zur gesellschaftlichen Konstitution mehr gibt, die in eine Pluralität von schieren Willenshandlungen vor dem Hintergrund der Macht-Ontologie aufgelöst wurde. Indem jedoch im Unterschied zu Foucault diese empirische „Vielfalt" von „Subjektivitäten" dennoch wieder mit der Leerformel der „Multitude" einer identitätslogischen Zusammenfassung unterzogen wird, sind nicht nur sozial, sondern auch inhaltlich-ideologisch völlig willkürliche Eingemeindungen möglich einschließlich islamistischer Killersubjekte. Es gibt kein inhaltliches Unterscheidungskriterium mehr. Was sich da regt und bewegt, wird fast unterschiedslos „angenommen": Auch „sozialkritische" Antisemiten sind im Zweifelsfall Kin-

der der großen Mutter „Multitude"! Jede Differenzierung ist in der identitätslogischen Inhaltslosigkeit des „Multitude"-Begriffs gelöscht. In dieser absurden, bewusst und explizit anti-dialektischen Additionslogik ist es gleichgültig, ob der barbarische Terroranschlag des 11. September vom islamistischen Bestandteil der „Multitude" verübt wurde oder (verschwörungstheoretisch) eine „Reaktion" des „Empire" sein soll, das als „Antwort" auf die glorreichen „Kämpfe" die Twin Towers selbst in die Luft gesprengt habe: Jetzt ist es eben die „Multitude", die immer schon „alles" macht und bewirkt. „Wir sind alles" – das halluzinatorisch enthistorisierte Meta-Subjekt ist als multiples endgültig paranoid geworden.

Hatte der Operaismus die Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie in die schiere Subjektivität des „Klassenkampfs" aufgelöst und die handlungstheoretische Wende abgeschlossen, so setzt der Postoperaismus auf dieser Grundlage die „Fesselung" der Theorie an eine vorgegebene Praxis bis zu ihrer völligen Entwaffnung gegenüber mörderischen Ideologien fort, wie sie in der multiplen „Vielfalt" von Krisen-„Subjektivitäten" nur so brodeln. Den eigentlichen theoretischen Angelpunkt bildet dabei das explizite Verwerfen des Fetisch-Begriffs, der nach der Auflösung des kategorialen Zusammenhangs kapitalistischer Reproduktion in die Intentionalitäts-Metaphysik als letztes „Marxsches Gespenst" dräut. Diesem Ärgernis den Garaus zu machen, hat sich eine andere Variante des Postoperaismus zum Ziel gesetzt, die vor allem von John Holloway repräsentiert wird. In seinem Buch „Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen" (Holloway 2002) stellt er dem traditionsmarxistischen Zusammenhang von Gesetzmäßigkeits-Metaphysik (Objektivismus), politischer Machtergreifung und Staatsplanung zunächst noch einmal rekapitulierend die bewegungsideologische Intentionalitäts-Metaphysik gegenüber. Im Unterschied zum Negrischen Postoperaismus greift er dabei jedoch den Marxschen Fetisch-Begriff als Wesensbestimmung kapitalistischer Verhältnisse auf und versucht ihn selber postoperaistisch zu reformulieren; und zwar ausgerechnet unter Berufung auf Adorno.

Die Entfaltung des Fetischbegriffs nimmt in Holloways Argumentation einen eigenartigen Verlauf. Einerseits geht er wie der gesamte Operaismus in der handlungstheoretischen Verlängerung des traditionsmarxistischen Kapitalbegriffs von einer direkten politisch-juristischen Herrschaft der Kapitalistensubjekte aus: „Dies ist das Kapital: die Geltendmachung von Herrschaft über andere auf der Grundlage von ‚Besitz' des Getanen und damit der Mittel des Tuns als Vorbedingung für das Tun jener anderen, die befehligt werden" (Holloway, a.a.O., S. 44). Die Rede ist sogar gut proudhonistisch vom „Raub" (a.a.O., S. 46), der an den ArbeiterInnen begangen werde. Andererseits stellt er fast im selben Atemzug lapidar die fetischistische Objektivierung im Marxschen Sinne fest: „In der kapitalistischen Gesellschaft ist der Kapitalist nicht das Subjekt...Es ist der Wert" (a.a.O., S. 48). Beide Aussagen bleiben durchgängig völlig unvermittelt.

Ähnlich wie die Praxisphilosophen operiert Holloway dabei mit einem onto-

logischen, ahistorischen Begriff des (gesellschaftlichen) „Tuns", dessen „kreativer Fluss" im Kapitalismus ständig durch „instrumentelle Macht" unterbrochen werde (a.a.O., S. 41). Dieses durchgängig beschworene „kreative Tun" verschwimmt grundsätzlich mit dem Arbeitsbegriff, der so letztlich aus der Bestimmung des Fetischverhältnisses herausgehalten wird. Der Warenfetisch erscheint ganz im verkürzten Sinne des Arbeiterbewegungsmarxismus als bloße Verdunkelung des Ursprungs von Wertbildung in der ewigen Arbeit: „Die Ware nimmt ein eigenständiges Leben an, in dem ihr gesellschaftlicher Ursprung in menschlicher Arbeit ausgelöscht ist" (a.a.O., S. 62). Wie bei Negri u.Co. wird an der Arbeitsontologie in einer verschwiemelten Ausdrucksweise festgehalten. Daraus folgt eine Formulierung des sozialen Gegensatzes, die ganz dem politisch-juristischen (später dem machtontologischen) Verständnis der Klassenkampf-Ideologie folgt: „Instrumentelle Macht bricht mit gegenseitiger Anerkennung: diejenigen, über die Macht ausgeübt wird, werden nicht anerkannt" (a.a.O., S. 43). Unfreiwillig verweist Holloway hier auf den historisch gegenstandslos gewordenen, längst erloschenen „Kampf um Anerkennung" in den kapitalistischen Kategorien, der gerade die Erkenntnis und Kritik der Fetisch-Konstitution verunmöglicht hatte.

Holloways defizitäre Bestimmung des Fetischbegriffs setzt sich fort in einer positiven Subjektideologie, die ebenfalls der allgemeinen Entwicklung vom „objektiven Klassensubjekt" des Parteimarxismus zum puren und schließlich fragmentierten Subjekt der Bewegungsideologie folgt. Die unzureichende, einem bloß partikularisierten Objektivismus folgende Subjektkritik des Strukturalismus wird abermals nicht durch die Kritik der Fetisch-Konstitution überwunden, sondern bloß zwecks „Subjektrettung" platt auseinanderdividiert; sie sei zwar „verständlich", aber eigentlich nur auf den bürgerlichen Begriff des Subjekts als „Identifikation" mit der „instrumentellen Macht" gemünzt gewesen (a.a.O., S. 89), und darin gehe das Subjekt nicht auf: „Wenn allerdings das bürgerliche Subjekt mit Subjektivität insgesamt gleichgesetzt wird, dann wird hier in mörderischster Weise (!) das Kind mit dem Bade ausgeschüttet" (a.a.O., S. 89). Was soll nun diese „Subjektivität insgesamt" sein? Dem form-konstituierten Subjekt der Moderne stellt Holloway ein angeblich gewissermaßen „darunter" liegendes „existentielles" Subjekt gegenüber, das an die Stelle der „Klasse" tritt; also eine Art Subjekt-Ontologie eher Heideggerscher Prägung. Die „Form Subjekt" wird so ebenfalls aus dem Fetischbegriff ausgeklammert; kein Wunder, dass Holloways arbeits- und subjektontologische Herangehensweise im androzentrisch-universalistischen Horizont verbleibt und die geschlechtliche Abspaltung auf der begrifflichen Ebene des „Werts" (somit auch der Kapitalismus als warenproduzierendes Patriarchat) für ihn denkunmöglich ist. Das kapitalistische Geschlechterverhältnis wird durchgängig inhaltlich ausgeblendet und erscheint überhaupt nur im großen „I" der grammatikalischen „political correctness" als unwesentliches Anhängsel.

Der Fetischbegriff bleibt dabei nicht nur androzentrisch-universalistisch; er führt auch nicht zu einer Analyse des fetischistischen Formzusammenhangs und seiner negativ objektivierten Bewegungsgesetze im Sinne des Marxschen „automatischen Subjekts", dessen Thematisierung Holloway sorgfältig vermeidet. Da die Vermittlung zwischen Objektivierung und Intentionalität durchgestrichen ist, genau wie im sonstigen (Post-)Operaismus, bleibt die dennoch erhobene Rede von den „fetischisierten, verrückten, definierenden Formen des Kapitalismus" (a.a.O., S. 165) völlig leer und unbestimmt. Woher kommen sie denn, diese „verrückten Formen"? Haben „Verrückte" sie ausgedacht, sind sie dem Aneignungswillen von apriorischen, unkonstituierten Herrschafts-Subjekten entsprungen oder hat sich das ontologisch-„existentielle" Eigentlichkeits-Subjekt in einer Art historischem Betriebsunfall irgendwie selbst überlistet? Wenn Holloway die Kritik bezeichnenderweise als das Postulat formuliert, dass „wir" uns „vom Fluch der Hexe befreien" (a.a.O., S. 109) müssten (sind vielleicht doch die Weiber an allem schuld?), dann zeigt er damit nur seine völlige Begriffslosigkeit hinsichtlich der Fetisch-Konstitution, die ihn als solche eigentlich gar nicht interessiert.

Der „Fetisch", was immer er sein soll, bleibt als Leerformel stehen; es geht im Grunde um etwas anderes: Die negative Objektivität soll nicht kritisch mit dem Ziel ihrer historischen Überwindung durchleuchtet, sondern sie soll „weggezaubert" werden. Dafür wird nun Adornos Kritik der Identitätslogik und des „identifizierenden Denkens" instrumentalisiert. Bei Adorno ist die allen Inhalt vergewaltigende, negativ „definierende" Identitätslogik erkenntniskritisch aus der fetischistischen Wertform hergeleitet (auf die zirkulationsideologische Verkürzung dabei habe ich schon hingewiesen). In einer Art Bauerntrick versucht Holloway nun die Kritik der Identitätslogik auf den sie konstituierenden Formzusammenhang selbst „anzuwenden": Die negative Objektivität dürfe ihrerseits nicht als solche „identifiziert" werden, das sei ein „Ansatz des starren Fetischismus" (a.a.O., S. 99), eine „Fetischisierung des Fetischismus" (ebda). In Wirklichkeit handle es sich um das „mit sich selbst in Widerspruch stehende Wesen des Fetischismus" (a.a.O., S. 101). Der prozessierende Selbstwiderspruch des Kapitalismus wird nicht als ein solcher innerhalb der Fetisch-Konstitution (und damit innerhalb der Identitätslogik) wahrgenommen, sondern auseinanderdividiert in die „verrückte Form" einerseits und in deren angeblich unmittelbare, per se schon sich „emanzipatorisch" öffnende Selbstnegation andererseits.

Nachdem er so den Fetischbegriff durch begriffliche Verkürzungen „geöffnet" hat, setzt Holloway die Verballhornung und das affirmative Zurückbiegen der Adornoschen Kritik der Identitätslogik fort, indem er sich gegen jegliche „Trennung von Konstituierung und Existenz" (a.a.O., S. 99) wendet: „Wertform, Geldform, Kapitalform, Staatsform usw. werden nicht ein für allemal zu Beginn des Kapitalismus herausgebildet. Sie stehen vielmehr ständig zur Diskussion (!), werden ständig als Formen gesellschaftlicher Verhältnisse hinterfragt (!)..." (a.a.O., S.

109). Die historische Konstituierung des Kapitalismus vom 16. bis zum 19. Jahrhundert war tatsächlich ein von zahlreichen Brüchen durchzogener Durchsetzungskampf, der jedoch in den letzten beiden Jahrhunderten zu einem Prozess der Verinnerlichung geführt hat, in dem die moderne Fetisch-Konstitution als „zweite Natur" verankert wurde. Holloway schließt das unaufhörliche *Leiden* an dieser negativen Vergesellschaftung in falscher Unmittelbarkeit kurz mit ihrer angeblich permanenten „Infragestellung" allein schon durch die schiere „Existenz" in ihren Formen. Dass er die historische „umkämpfte Konstituierung" unmittelbar identisch setzt mit der (per se immer schon als „widerständig" unterstellten) „alltäglichen Existenz" im längst durchgesetzten Kapitalismus bis heute, ebenso die „Erfahrung...der Fetischisierung und der Entfetischisierung" (a.a.O., S. 101) – das ist eine selber im höchsten Grade identitätslogische Bestimmung.

Indem so die kapitalistischen Kategorien „...als offene und ständig umkämpfte Kategorien aufgefasst" (a.a.O., S. 114) werden, setzt Holloway die Tiefenschicht der Konstitution gleich mit der jeweils aktuellen Oberflächenbewegung (etwa institutionellen Umwälzungen), also mit der immanenten kapitalistischen „Weltveränderung", Realinterpretation und ständigen Widerspruchsbearbeitung; ein Zusammenhang, von dem er keinerlei Begriff hat. Er lügt sich den Kampf um die Realinterpretation zurecht als ein „Umkämpftsein" der Kategorien selbst, was evident völlig unzutreffend ist. Das zeigt sich auch an seinen geradezu albernen Beispielen. „Der Wert, als eine Form, in der wir uns gegenseitig aufeinander beziehen", so Holloway, werde schon „in Frage" gestellt „jedes Mal, wenn ein kleines Kind Süßigkeiten aus einem Laden nimmt, ohne sich darüber im Klaren zu sein, dass dafür Geld im Austausch gegeben werden muss, jedes Mal, wenn Arbeiter sich weigern, vom Markt diktierte Fabrikschließungen oder Arbeitsplatzverluste hinzunehmen..." (a.a.O., S. 109). Weder das Hineinsozialisieren von Kleinkindern in die Wertform noch gar der "Kampf um Arbeitsplätze" haben das geringste mit kategorialer Kritik zu tun. Wie schon bei den Praxisphilosophen wird in die ewige Widerspruchsbearbeitung das „ganz Andere" hineingeheimnist oder unterstellt, die unüberwundenen Kategorien, indem sie immer schon unvermittelt ihr eigenes Gegenteil darstellen sollen, könnten beliebig „umdefiniert" werden: „Geld", so Holloway, „ist (!) die tobende Schlacht der Geldwerdung und Anti-Geldwerdung" (a.a.O., S. 110).

Da Holloway die widersprüchliche Selbstvermittlung des Fetischverhältnisses identitätslogisch gleichsetzt mit einem angeblich ständig schwelenden Widerspruch *gegen* dessen Kategorien, streicht er auch die Vermittlung der radikalen Kritik durch, wie sie sich aus der Leidenserfahrung heraus erst in einem historischen Gegenprozess konstituieren müsste. Für ihn biegt in einer Art Heideggerschem Begriff von „Existenz" als „unmittelbarem Widerstand" die „Entfetischisierung" jederzeit „alltäglich" ums Eck in einem „Sturm der Unvorhersagbarkeit" (a.a.O., S. 118). Das geht natürlich nur, weil er trotz der ständig wiederholten Be-

teuerung, es gebe kein „unschuldiges Subjekt“ (a.a.O., S. 167 u.a.), in Wirklichkeit wie gezeigt ein „unter“ den Kategorien verborgenes ontologisches (kaum verhüllt männliches) „Existenz“-Subjekt voraussetzt und deshalb eine „Wiederherstellung der verlorenen Subjektivität“ (a.a.O., S. 131) in Aussicht stellt.

Indem so die „Existenz“ im Kapitalismus immer schon per se eine „Entfetischisierung“ in sich tragen soll, entwaffnet Holloway die Kritik umso mehr gegenüber den mörderischen Ideologiebildungen, wie sie aus der „existentiellen“ Widerspruchsbearbeitung aufsteigen; insofern ganz dem sonstigen (Post-)Operaismus folgend. „Die gegenwärtige Entwicklung des Kapitalismus“, so Holloway gegen Ende seines Elaborats, „ist derart terroristisch, dass sie eine terroristische Antwort provoziert..., die, obgleich sie verständlich (!) ist, doch bloß die Machtverhältnisse reproduziert, die sie zu zerstören sucht (!). Und dennoch bildet diese Antwort den Ausgangspunkt (!), und nicht die wohlüberlegte Ablehnung des Kapitalismus als Organisationsform (!)“ (a.a.O., S. 236). Radikale Kritik und islamistischer oder sonstiger Terrorismus, Emanzipation und Barbarei sind im existentiellen „Schrei des Nein“ (so die durchgängige hohle Metaphorik Holloways) auch schon nahezu identisch, was durch Alibi-Formulierungen kaum gemildert wird.

Holloway setzt den nun wirklich allerletzten Schlusspunkt im langen Prozess der handlungstheoretischen Wende, wie er sich von der Praxisphilosophie über die poststrukturalistischen Ausblendung der kapitalistischen Kategorien bis zu ihrer operaistischen Subjektivierung vollzogen hat, indem er den bislang verworfenen Fetischbegriff selber existentialistisch subjektiviert. Er durchbricht damit nicht den alten Dualismus von Gesetzmäßigkeits-Metaphysik und Intentionalitätsmetaphysik, in seinen Worten den Dualismus von „objektiven Gesetzen“ und „subjektiven Kämpfen“ (a.a.O., S. 143) bzw. von „Determinismus und Voluntarismus“ (a.a.O., S. 146), wie er selber meint, sondern er bannt das letzte „Marxsche Gespenst“ in einen ideologisch radikalisierten Voluntarismus der unmittelbaren „Existenz“ ein.

Holloway liefert so dem verwildernden Bewegungsbewusstsein eine veritable Theorie der Theoriefeindlichkeit, indem er das theoretische Denken über den sonstigen (Post-)Operaismus hinaus noch nicht einmal mehr an die immanente Widerspruchsbearbeitung fesselt, sondern unmittelbar zum „Teil des Ausdrucks unserer alltäglichen Existenz als Kampf“ (a.a.O., S. 125) degradiert. Theorie darf für ihn nur noch „unmittelbare (!) Reflexion der (nicht ‚über’ die) Erfahrung“ (a.a.O., S. 37) sein. In diesem Empirismus der „Existenz“ ist „Wissen über“ per se „ganz einfach die andere Seite von ‚instrumenteller Macht’“ (a.a.O., S. 78). In Wahrheit wird hier die instrumentelle Vernunft noch übergipfelt, weil die Reflexion nicht einmal mehr für einen immanenten gesellschaftlichen Zweck, sondern für das unmittelbare Sosein instrumentalisiert wird. Schon die Flughöhe des Huhns gilt als verwerfliche „Abgehobenheit“, und die Anstrengung des Begriffs,

die unmöglich mit der vorgefundenen „Existenz“ zusammenfallen kann, verfällt der Denunziation als angeblich überheblicher Anspruch der „Allwissenheit“. Damit wird auch die „Reflexion über“ die eigene gesellschaftliche Konstitution stillgestellt und die Theoriebildung auf völlige Distanzlosigkeit vergattert.

14. Von der Kapitulation selbstreferentieller Bewegungsideologie zu einem neuen Begriff „theoretischer Praxis“

Die post-grünen Bewegungen der 90er Jahre bis heute sind im theoretischen Referenzrahmen von Poststrukturalismus und Postoperaismus hängen geblieben, die keine Gegenposition zum androzentrischen bürgerlichen Universalismus aufbauen können, sondern sich weiter in der Partikularität einer phänomenologisch beschränkten „affirmativen Kritik“ erschöpfen. Diese in der postmodernen theoretischen Abrüstung befangenen Bewegungen, gerade indem sie auf einer heruntertransformierten „Einheit von Theorie und Praxis“ beharren, sind nur noch die Waisen einer unbegriffenen und unaufgearbeiteten Geschichte der Linken, die in „Events“ ihre eigene Ohnmacht zelebrieren.

Soweit hier von „Kapitalismus“ die Rede ist (etwa in der globalisierungskritischen Bewegung), handelt es sich entweder nur noch um eine begriffs-entleerte Hohlformel oder die Kritik verkürzt sich gleich auf das „Finanzkapital“. Aber selbst die gelegentliche Gegenkritik an dieser Verkürzung kann bestenfalls hilflos und unvermittelt auf traditionsmarxistische Restbrocken zurückgreifen, da das in der Intentionalitäts-Metaphysik abgesoffene poststrukturalistisch-postoperaistische Denken dafür keine Mittel hat (schon gar keine ideologiekritischen). Der leerlaufende Aktivismus ist selbstreferentiell geworden: Die Bewegung ist die Bewegung ist die Bewegung...; inzwischen sogar figurierend als „Bewegung der Bewegungen“, die nur aus einer mechanisch aufaddierten Summe partikularer Interessenstandpunkte, „lokaler Kritiken“ und beschränkter Ein-Punkt-Aktivitäten besteht, wie sie etwa bei den internationalen „Sozialforen“ mit hunderttausenden von Teilnehmern zusammenhanglos aneinander vorbeireden.

Dabeisein ist alles, aber nichts folgt daraus. Die stolz beschworene „Vielfalt“ der Ansätze, Aktionen, „differenten Praktiken“, Selbstdarstellungsweisen und Ausdrucksformen ist identisch mit einer gemeinsamen völligen *Einfalt* gegenüber den kapitalistischen Kategorien und ihrer negativen Wesensbestimmung, deren Thematisierung als „essentialistische Sünde“ dem Exorzismus der poststrukturalistisch ideologisierten Häuptlinge und ihres handlungstheoretisch verkürzten Wahrnehmungsrasters verfällt. Die Summe der „Intentionalitäten“ aber ist gleich Null. Deshalb kann die „Bewegung der Bewegungen“ keinerlei Eingriffsmacht entwickeln; sie reduziert sich auf *symbolischen Protest*, der nicht einmal mehr zur realen immanenten Widerspruchsbearbeitung fähig ist. Die Bezeichnung

dieser symbolischen Aktivismen als „Kämpfe" stellt nur noch einen peinlichen Euphemismus dar. Weil die partielle Einsicht, dass kein einheitliches apriorisches „Subjekt" nach dem Muster der „Arbeiterklasse" mehr abgerufen werden kann, begriffslos bleibt, verharren die „Differenzen" der sozialen Vielfalt von „Lagen" im Weltkapitalismus perspektivlos in ihrem kapitalistisch immanenten, atomisierten Sosein. Es entwickelt sich keine Dialektik von vorgefundenen und ernst zu nehmenden „Differenzen" einerseits und einer transzendierenden Integration zu einer gemeinsamen historischen Zielbestimmung und weltgesellschaftlichen Umwälzung andererseits (vgl. dazu Scholz 2005).

Da das einzig Gemeinsame die theoretische Einfalt in der bewegungspraktischen Vielfalt ist, kann sich gerade qua handlungstheoretischer Verkürzung keine eingriffsfähige Handlungseinheit mehr aufbauen. Die alte (parteimarxistische) Handlungseinheit im Kontext von „Kampf um Anerkennung" und „nachholender Modernisierung" hat ihr historisches Verfallsdatum überschritten, aber an ihre Stelle ist keine neue integrationsfähige Zielbestimmung getreten. Die Leerformel der „Multitude" drückt nur die Nullität der Zusammenhanglosigkeit von partikularen „Subjektivitäten" aus, die an ihrer eigenen, unreflektierten gesellschaftlichen Form sich abstrampeln wie auf den Rücken gedrehte Käfer. Auch dass diese Form keine geschlossene, sondern (im Sinne der Wert-Abspaltungstheorie) eine in sich vielfältig gebrochene ist, bleibt so außerhalb der kritischen Reflexion, weil die Gebrochenheit ja nur in Bezug auf die Thematisierung dieser Form-Konstitution erkennbar wäre. Auch das in sich gebrochene Wesen ist ein Wesen, das in der Härte seiner Kategorien noch durch seine krisenhaften Zersetzung hindurch verharrt, wenn diese Kategorien nicht kritisierbar werden.

Der postmoderne, selber dogmatische Verzicht auf Wesenskritik bestimmt die kapitalistische Immanenz im Grunde als unüberschreitbar, Das wird inzwischen auch fast schon im Klartext ausgesprochen. Argumentatives Vehikel dafür ist die auf halbem Wege stehen gebliebene postoperaistisch-poststrukturalistische Einsicht, dass die „Beherrschten" selber in die „Macht" involviert sind, die nun nicht mehr als bloß äußerer Feind eines ontologisch „Guten" aufgefasst werden kann. Wenn allerdings Holloway unvermittelt dazu auffordert, „unsere eigene Mittäterschaft an der Reproduktion dieser Gesellschaft zu kritisieren" (a.a.O., S. 137), dann spricht er gegen sich selbst, denn diese Mittäterschaft „ist" ja gerade die kapitalistische „Existenz", die keineswegs per se „Widerstand" enthält. In Wirklichkeit wird das Leiden an diesem Dasein „naturwüchsig" entlang der Konkurrenz in projektiven Ideologien verarbeitet. Die kritische Anstrengung muss sich aus dieser Befangenheit in einem schmerzhaften Prozess herausarbeiten; sie fällt eben ganz und gar nicht mit der „Existenz" zusammen. Dass „wir" laut Holloway immer schon „gegen-in-und-jenseits" (a.a.O., S. 118) des Kapitalismus seien, bloß weil wir überhaupt „da" sind, das ist als Argument tatsächlich ziemlich „jenseits" aller Kritik.

Die Erkenntnis der eigenen Mittäterschaft qua unausweichlicher Involviertheit in die kapitalistische Reproduktion (was bei Holloway gar nicht so unausweichlich ist, weil er sein immer nur mit einem Bein „drin" stehendes ontologisches „Existenz"-Subjekt in petto hat) kann dazu führen, ein Sensorium dafür zu entwickeln, wie zum Beispiel die jeweilige „Dominanzkultur" (Birgit Rommelsbacher) noch in der Linken wirksam ist, wie sich Momente des (weißen-westlichen, nationalen etc.) „Wohlstandschauvinismus" in den Bewegungen der immanenten „Gegenpraxis" selbst als Krisenkonkurrenz geltend machen. In diesem Sinne kann etwa die Foucaultsche „Mikrophysik der Macht" durchaus einen Zugang liefern, um die vielschichtigen Binnenbeziehungen in den kapitalistischen Verlaufsformen in den Blick zu nehmen. Aber schon dafür bedarf es einer kritischen Distanz zur eigenen unmittelbaren „Existenz", die gerade abgewehrt wird.

Der bewegungsideologisch weitgehend ignorierte Begriff der universellen Konkurrenz verweist gleichzeitig darauf, dass sich die „Mikrophysik der Macht" in einem übergreifenden gesellschaftlichen Bezugssystem abspielt und nicht unmittelbar für sich steht. Der ontologische Begriff der „Macht" ist jedoch aus dem spezifisch-historischen Bedingungszusammenhang kapitalistischer negativer Vergesellschaftung herausgelöst und heruntertransformiert auf jene „Mikrophysik", während die „Makrophysik" der Wert-Abspaltungsverhältnisse zur Leerstelle geworden ist. Mit Nietzsche und Heidegger und gegen Marx tritt das diffuse ominös-ontologische Fluidum der „Macht" an die Stelle eines konkreten Begriffs des Kapitalverhältnisses. Damit wird aber das „dichotomische Weltbild" des Arbeiterbewegungsmarxismus nicht überwunden, sondern eben bloß atomisiert in eine „Vielfalt" von Dichotomien ohne übergreifenden Zusammenhang, wobei die unüberwundene Ontologie der abstrakten Arbeit gleich mit-atomisiert wird.

Die Erkenntnis der eigenen „Mittäterschaft" und Involviertheit in das systemische Herrschaftsgefüge wirklich produktiv zu wenden, hieße, statt eines vermeintlich äußeren Gegenübers in der Konkurrenz die eigene gesellschaftliche Formbestimmtheit, also die Wertform und das dazugehörige Abspaltungsverhältnis, die „Form Politik" und die „Form Subjekt" ins Visier der radikalen Kritik zu nehmen. Indem genau diese kategoriale Kritik verweigert und als „essentialistisch" denunziert wird, also die Inflationierung des Politikbegriffs und die haltlose Anrufung des „Subjekts" fortwesen, bleibt die Kritik gegenüber der bis zu ihrer Krisenreife weiter entwickelten kapitalistischen „Weltveränderung" leer und gleitet an ihrem unfassbar gewordenen Gegenstand ab; ihre Protagonisten stehen da „wie bestellt und nicht abgeholt". Das Resultat ist die wie auch immer verklausulierte bedingungslose Kapitulation in der verschwiemelten macht-ontologischen Darstellungsweise.

Je heftiger die negative Objektivität der Krisenschranke sich geltend macht und je brutaler die ideologischen Verarbeitungen im Weltmaßstab werden, des-

to mehr scheint die Verheideggerung der Linken fortzuschreiten. Sie wird damit selber zum Moment der ideologischen Barbarisierung als Zerfallsprodukt der immanenten „Gegenpraxis" und „affirmativen Kritik". An die Stelle der konkreten Analyse treten quasi-theologische Phrasen (etwa im Gerede über „Kairos" und „das Ereignis"), an die Stelle einer neuen Transformationsdebatte die haltlose Beschwörung der „Existenz" und natürlich „des Lebens", das irgendwie hier und heute ein „gutes" werden möge. Dieser links gewendete „Jargon der Eigentlichkeit" (Adorno) mag noch den Selbstmordattentätern ein existentielles „Aufbegehren" zugestehen; er ist längst durchlässig geworden für antisemitische Klischees.

Was als „Wertkritik" firmiert, ist keineswegs gefeit gegen diese mächtige ideologische Tendenz, die sozial vermittelt ist mit dem Absturz der neuen Mittelklasse und der Krise männlicher Identität. Anfällig für den Rückfall in Ideologie ist gerade eine selber noch androzentrisch-universalistische Wertkritik, von der das Problem der geschlechtlichen Abspaltung gar nicht oder wieder nur als sekundärer, „abgeleiteter", bloß historisch-empirischer Gegenstand aufgenommen wird. Da bislang die Handlungsdimension in der Wert-Abspaltungstheorie insgesamt ausgespart war, besteht die Gefahr, dass die noch keineswegs überwundene alte, zunächst selber strukturtheoretisch-objektivistische Wertkritik der von ihr bis jetzt nicht bewusst gemachten handlungstheoretischen Wende im linken Mainstreaming verfällt. Das androzentrisch-universalistische und objektivistische Verständnis der „leeren Form" droht so auf den Spuren von Holloway u.Co. in die unmittelbare Beschwörung der „Alltagsexistenz" mit ihrer angeblich per se gegebenen „Widerständigkeit" und damit in ideologische Verheideggerung abzustürzen. Der Begriff der fetischistischen Form-Konstitution bleibt dann äußerliche „Objektivität", deren Verschränkung mit der „Existenz" als einer an sich ideologischen weitgehend ausgeblendet wird.

Um dieser Tendenz einen Riegel vorzuschieben, ist in der Fetisch-Kritik ein neuer Begriff „theoretischer Praxis" zu entwickeln, der sich jeder „Verschmelzung" der kritischen Reflexion mit der vorgegebenen „Gegenpraxis" immanenter Widerspruchsbearbeitung oder gar einer „Alltagsmetaphysik" verweigert. Die notwendige Spannung zwischen beiden Handlungsebenen muss ausgehalten werden. Jede Anforderung, diese Spannung einseitig ins praktisch-eingreifende immanente Handeln auflösen und damit still stellen zu wollen, bedeutet, sie bereits vor dem Erreichen der Schwelle einer realen Überwindung des Kapitalismus zusammenbrechen zu lassen und damit letztlich der „Pseudo-Aktivität" zu verfallen. Um die Fetisch-Konstitution durchbrechen zu können, müssen sowohl die „theoretische Praxis" als auch die immanente „Gegenpraxis" jeweils auf ihrem eigenen Feld einen Transformationsprozess durchmachen, bis beide Seiten über sich hinausgehen und erst im Resultat verschmelzen können. Die berühmte „Einheit von Theorie und Praxis" kann also nicht bereits *Voraussetzung* sein, sondern

nur immanentes *Telos* der kategorialen Kritik; sie fällt mit der realen Transzendierung zusammen oder sie wird nicht sein.

Das heißt nicht, dass bis dahin eine chinesische Mauer zwischen „theoretischer Praxis" und immanenter „Gegenpraxis" existiert. Gegenstand kritischer Reflexion ist ja gerade die gesellschaftliche Praxis einschließlich der permanenten Widerspruchsbearbeitung. Aber nur wenn die kategoriale Kritik unbeirrt und rücksichtslos gegenüber unmittelbaren Praxispostulaten entfaltet wird, um sich so von der bloßen Interpretation und „affirmativen Kritik" zur „Kritik zweiter Ordnung" zu transformieren, hat sie der immanenten „Gegenpraxis" überhaupt noch etwas zu sagen und kann zu deren eigener Transformation beitragen. Auch in dieser Praxis sind nicht alle Katzen grau, sondern es kommt darauf an, welche Momente in der Widerspruchsbearbeitung sich öffnen lassen, um an deren Grenzen und darüber hinaus zu gelangen, und welche eher blockierend wirken. Ein tiefer gehender kritischer Begriff des modernen warenproduzierenden Patriarchats, die Entwicklung von *Kriterien* für eine andere (Welt-)Vergesellschaftung jenseits der Wert-Abspaltungsverhältnisse und die fortlaufende Krisenanalyse können einen *Orientierungsrahmen* und den nötigen „langen Atem" dafür geben, ja sogar dazu beitragen, dass überhaupt erst einmal wieder eine mit dieser Orientierung verbundene weitertreibende Widerspruchsbearbeitung möglich wird, die sich nicht in symbolischen Inszenierungen erschöpft. Das hat aber nichts mit unmittelbarer „Umsetzung", instrumenteller „Anwendung" oder gar mit „Gebrauchsanweisung" zu tun.

Nicht zuletzt kann die nur im Zusammenhang mit der Kritik der Fetisch-Konstitution mögliche konsequente Ideologiekritik als unerlässliches Moment der „theoretischen Praxis" durch die Analyse der Bewusstseins-Verwerfungen im Krisenprozess hindurch zu dieser Orientierung beitragen. Es geht dabei um das fortlaufende Aufdecken des inneren Zusammenhangs von apriorischer Matrix, Widerspruchsbearbeitung und Ideologiebildungen, von denen die reale Verlaufsform mitbestimmt wird. Das hat nichts mit „Allwissenheits"-Ansprüchen, einem angeblich „äußeren Standpunkt" oder einem eingebildeten „Heldentum" der theoretischen Kritik zu tun, wie Holloway durchgehend behauptet. Denn die Theoriebildung als kategoriale Kritik wendet sich dabei auch gegen sich selbst als ideologieträchtige interpretative Theorie-Form, d.h. die Ideologiekritik ist auch innerhalb der theoretischen Reflexion selbst ein Moment der Transformation, ein unabgeschlossener Prozess des Sich-Hinauskämpfens aus der Fesselung an die apriorische Matrix der Fetischverhältnisse bis in die androzentrisch-universalistische Begriffssprache hinein. Der Übergang zu einer realen Umwälzung, die den Formzusammenhang der kapitalistischen Matrix praktisch überwindet, ist in gewissem Sinne als Ende der Theorie-Form und als Ende der Praxis-Form im bisherigen Sinne zu fassen und daher weder theorieimmanent zu bestimmen noch linear aus den bestehenden Praxisformen und –Feldern heraus zu entwickeln.

Eine tatsächliche Selbstüberhebung der theoretischen Reflexion wäre das Unterfangen, noch die Überwindung des Kapitalismus „ableiten" zu wollen, denn dies würde eben den Rückfall in die strukturtheoretische Objektivierung bedeuten; alles „Ableitbare" bleibt per se dem kapitalistischen Immanenzfeld verhaftet. Umgekehrt gilt dasselbe für eine um die fetischistische Realobjektivierung unbekümmerte „existentielle" Intentionalität handlungstheoretischer Provenienz. Vielmehr muss sich die transzendierende Intentionalität gerade der falschen, herrschenden Objektivierung stellen; und das ist nur möglich, indem die theoretische Reflexion unbeirrt als solche weiter- und über sich hinausgetrieben wird. Dazu jedoch bedarf es einer bewussten Distanz der kritischen Theorie zu aller vorgefundenen Praxis.

Der falsche Anspruch, diese Distanz einzuebenen, kommt von zwei Seiten. Einmal von „Aktivisten" solcher Praxis selbst, die unwirsch nach dem „Nährwert" von Theorie für ihr scheinbar selbstevidentes, gegebenes Tun und Machen fragen. Dabei handelt es sich oft nicht um die direkten Träger sozialen Widerstands an den Krisenfronten der negativen Vergesellschaftung, sondern eher um linke Polit-Aktivisten, „Szenen" etc., die selber in einem eher äußerlichen Verhältnis zu realen sozialen Kämpfen stehen oder diese gar bloß simulieren. Sie verfehlen ihre mögliche Vermittlungstätigkeit, wenn sie bloß als jene „organizer" agieren, von denen Adorno sprach. Zum andern kommt der falsche Praxisanspruch aber auch von der Theoriebildung selbst, wenn deren Träger ihrerseits distanzlos werden und erpicht auf eine Verschmelzung mit gegebenen Praxisformen schielen, die dann leicht mystifiziert werden. In beiden Fällen wird kritische Theorie eigentlich überflüssig oder zur bloßen „Sonntagsrede" gemacht, als eine Art Erbauungsliteratur für einen Aktivismusbetrieb, der im Grunde auch ohne sie auskommen würde in seinem aus sich selbst legitimierten Handeln, das es sich in seiner Beschränktheit gemütlich machen möchte. Mag die theoretische Kritik aus solchen Bewusstseinslagen heraus angefeindet werden; wie für Marx im Vorwort zur ersten Auflage des „Kapital" muss für sie der „Wahlspruch des großen Florentiners" gelten: Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!

Literatur

Adorno, Theodor W. (2003): Vorlesung über negative Dialektik von 1965/66, Frankfurt/Main

Adorno, Theodor W. (1993): Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie von 1968, Frankfurt/Main

Anderson, Perry (1978, zuerst englisch 1976): Über den westlichen Marxismus, Frankfurt/Main

Althusser, Louis (1967): An die deutschen Leser, in: Für Marx, Frankfurt/Main

Althusser, Louis (1974 a, zuerst französisch 1972, vorgetragen 1968): Lenin und die Philosophie, Reinbek bei Hamburg

Althusser, Louis (1974 b, zuerst französisch 1965): Für Marx, Frankfurt/Main

Althusser, Louis (1977, zuerst französisch 1975): Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg/Westberlin

Backhaus, Hans-Georg (1969): Zur Dialektik der Wertform, in: Schmidt, Alfred (Hrsg.): Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt/Main

Birkner, Martin/Foltin, Robert (2006): (Post-)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude, Stuttgart

Bloch, Ernst (1968, zuerst 1954-59): Weltveränderung oder die elf Thesen von Marx über Feuerbach, Auszug aus „Das Prinzip Hoffnung", in: Über Karl Marx, Frankfurt/Main

Brieler, Ulrich (2001): Geschichte, in: Kleiner, Marcus S. (Hrsg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt/Main

Das Elend im Studentenmilieu (1995, zuerst 1966), in: Der Beginn einer Epoche. Texte der Situationisten, Hamburg

Debord, Guy (1978, zuerst französisch 1967): Die Gesellschaft des Spektakels, Hamburg

Dosse, François (1999, zuerst französisch 1992): Geschichte des Strukturalismus, Band 2, Frankfurt/Main

Dutschke, Rudi (1980, zuerst 1967): Redebeitrag auf dem Kongress in Hannover am 9. Juni 1967, in: Dutschke, Rudi: Geschichte ist machbar, Berlin

Engels, Friedrich (1969, zuerst 1886): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Berlin

Engels, Friedrich (1976, geschrieben 1880): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, Berlin

Foltin, Robert (2006): s. Birkner, Martin

Foucault, Michel (1976, zuerst französisch 1966): Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/Main

Foucault, Michel (1978, Vorlesung von 1976): Dispositive der Macht, Berlin

Foucault, Michel (1992, Vortrag von 1978): Was ist Kritik?, Berlin

Foucault, Michel (2004, Vorlesungen von 1981/82), Hermeneutik des Subjekts, Frankfurt/Main

Foucault, Michel (2005 a, zuerst englisch 1982): Subjekt und Macht, in: Analytik der Macht, Frankfurt/Main

Foucault, Michel (2005 b, zuerst französisch 1984): Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: Analytik der Macht, Frankfurt/Main

Goethe, Johann Wolfgang (2000, zuerst 1828): Faust I, Stuttgart

Gramsci, Antonio (1992, zuerst italienisch 1975, geschrieben 1930/31): Gefängnishefte, Band 4, Hamburg

Gramsci, Antonio (1994, zuerst italienisch 1975, geschrieben 1932/35): Gefängnishefte, Band 6, Hamburg

Hardt, Michael/Negri, Antonio (2003): Empire, Frankfurt/Main

Holloway, John (2002): Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen, Münster

Horkheimer, Max (1985, zuerst 1947): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main

Horkheimer, Max (1967): Vorwort zur Neuausgabe 1967, in: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main

Jermolajew, I.D. (1973): Objektive Gesetze und wissenschaftliche Leitung der Gesellschaft, Berlin

Kuczynski, Jürgen (1972): Gesellschaftsgesetze, Berlin

Kurz, Robert (1991): Der Kollaps der Modernisierung, Frankfurt/Main

Kurz, Robert (1999): Schwarzbuch Kapitalismus, Frankfurt/Main

Kurz, Robert (2003): Weltordnungskrieg, Bad Honnef

Kurz, Robert (2004): Blutige Vernunft, Bad Honnef

Marx, Karl (1983, geschrieben 1845): Thesen über Feuerbach, MEW 3, Berlin

Negri, Antonio (1977): Staat in der Krise, Berlin

Negri, Antonio (1972): Zyklus und Krise bei Marx, Berlin

Negri, Antonio (2003): s. Hardt, Michael

Neusüss, Arnhelm (1968): Praxis und Theorie, in: Die Linke antwortet Jürgen Habermas, Frankfurt/Main

Offe, Claus (1968): Kapitalismus-Analyse der Selbsteinschüchterung, in: Die Linke antwortet Jürgen Habermas, Frankfurt/Main

Reichelt, Helmut (2001, zuerst 1970): Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, Freiburg

Scholz, Roswitha (2000): Das Geschlecht des Kapitalismus, Bad Honnef

Scholz, Roswitha (2005): Differenzen der Krise – Krise der Differenzen, Bad Honnef

Taureck, Bernhard H.F. (1997): Michel Foucault, Reinbek bei Hamburg

Carsten Weber

DER URSCHREI DES SUBJEKTS

Voraussetzungen der Moderne in der Geschichte des Mittelalters

„Das Kapital hat einen horror vor Abwesenheit von Profit oder sehr kleinem Profit, wie die Natur vor der Leere. Mit entsprechendem Profit wird Kapital kühn. Zehn Prozent sicher, und man kann es überall anwenden; 20 Prozent, es wird lebhaft; 50 Prozent, positiv waghalsig; für 100 Prozent stampft es alle menschlichen Gesetze unter seinen Fuß; 300 Prozent, und es existiert kein Verbrechen, das es nicht riskiert, selbst auf Gefahr des Galgens. Wenn Tumult und Streit Profit bringen, wird es sie beide encouragieren." (Dunning, zitiert nach: Marx 788, Fußnote 250)[1]

„Es gilt also festzuhalten, daß man die Menschen entweder verwöhnen oder vernichten muß; denn für leichte Demütigungen nehmen sie Rache, für schwere können sie dies nicht tun; also muß der Schaden, den man anderen zufügt, so groß sein, daß man keine Rache zu fürchten braucht." (Machiavelli 17f.)

Zwischen dem Dunning-Zitat von 1860 und dem Machiavelli-Zitat von 1513 liegen knapp dreieinhalb Jahrhunderte. Begann zu Dunnings Zeiten der industrielle Kapitalismus sich bereits zu fortgeschrittener Gestalt herauszubilden, war zu Machiavellis Zeiten das Mittelalter gerade erst untergegangen. Und doch zeigt sich eine manifeste Gemeinsamkeit zwischen beiden. Dunning konstatiert, Machiavelli affirmiert eine sehr ausgeprägte Skrupellosigkeit, eine unbedingte Bereitschaft zu Gewalt und Vernichtung um eines Zweckes willen, der – im Gegensatz zum Mittelalter – keinerlei religiöse Legitimation erheischt, sondern ganz im Gegenteil Kapitalprofit bzw. schiere Macht zum Inhalt hat, und zwar als Selbstzweck. Zwar schreibt Dunning diese Gewalt- und Vernichtungsbereitschaft „dem Kapital" zu, und Machiavelli richtet sich mit seiner Schrift „Der Fürst", der das Zitat entnom-

1 Sämtliche Hervorhebungen, Ausrufezeichen und runde Klammern (mit Ausnahme der von mir namentlich gezeichneten) in den im folgenden Text erscheinenden Zitaten sind so in den jeweiligen Quellen zu finden. C.W.

men ist, ausschließlich an die Herrscher Europas, speziell an die Medicis, doch verweist die Allgemeinheit, in der sich beide äußern, auf eine bestimmte Form, in der Menschen verfasst sein müssen, um derartige Gewalttaten nicht nur zu begehen, sondern sogar für völlig adäquat zu halten – und um nichts anderes als um Taten realer Menschen kann es sich dabei handeln. Diese Form ist die Subjektform der Moderne.

Allerdings hat sich die Subjektform wie die Moderne in einer Reihe von Entwicklungsschüben und Transformationen schließlich zu der Gestalt entwickelt, in der sie sich heute darbietet. In ihrem voll entwickelten Stadium ist die Subjektform unmittelbar mit der vollständig ausgebildeten bürgerlichen Gesellschaft verknüpft, die sich dadurch auszeichnet, dass die in ihr lebenden Menschen „sozial getrennte, gesellschaftlich atomisierte Wesen [sind], die sich (zuletzt bis in die Intimität hinein) nur noch durch die verdinglichte, tote Beziehungsform des Geldes als Erscheinungsform der Verwertungslogik miteinander vermitteln können." (Kurz 2004, 55f.) Dem modernen Subjekt entspricht eine strukturell verankerte Tendenz zu rein weltimmanent-selbstzweckhaften Zielen dienender Gewalt, weil sein Lebensvollzug – anders als im Mittelalter – keinem allgemein verbindlichen, moralisch aufgeladenen und religiös motivierten Sinn mehr unterliegt, dem er zu entsprechen hat. „Sinn in der warenförmig durchökonomisierten Gesellschaft ist folglich einzig individuell bestimmbar und steht damit immer schon in Konkurrenz zu anderem Sinn bzw. sinnmäßig Andersartigem, was ihn als den von der traditionellen Religion gestifteten absoluten, allgemein verbindlichen Sinn zerstört und auflöst in das freie Spiel von Sinn-Angeboten und Sinn-Nachfragen. Da Sinn aber nur dann sinnvoll er selbst sein kann, wenn er gegenüber einer endlichen Welt der notwendigerweise immer relativen Deutungsansprüche als absoluter gedacht wird, ist es zwingend logisch, daß seine Relativierung durch Individualisierung auf eine Absolutsetzung des Individuums hinauslaufen muß, welches solchermaßen zur ursprünglichen Instanz, zum ‚authentischen Subjekt' wird, welches im permanenten Vergleichswettbewerb mit allen anderen Authentizitäten steht [...]." (Ulrich 17) Dadurch ist das moderne Subjekt in der Lage, sich seine jeweils individuelle Legitimation für die Anwendung von Gewalt ohne Bindung an jegliche transzendente Sinnstiftung autonom zu konstruieren. Und dass diese Disposition nicht erst in der warenförmig durchökonomisierten Gesellschaft entstanden ist, sondern bereits in der Frühmoderne in Erscheinung trat, hat sich anhand der Anfangszitate in den nachfolgend angestellten Überlegungen erwiesen.

Es lässt sich also konstatieren, dass zwischen dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit in Europa ein fundamentaler Wandel der menschlichen Verfasstheit stattgefunden hat. Doch wie konnte es dazu kommen, nachdem jahrhundertelang eine ebenso bornierte wie strikte christlich-religiöse Ordnung, die sich einer den Lebenssinn aller ihr unterworfenen Menschen bestimmenden „göttlichen

Wahrheit" gewiss war, die sozialen Verhältnisse in Europa bestimmt hatte? Wie konnte diese Eine Wahrheit von pluralen, miteinander konkurrierenden und voneinander divergierenden Wahrheiten abgelöst werden? Und warum wurde, nachdem nichts auf eine derartige Entwicklung hingedeutet hatte, gerade Europa zum Ausgangspunkt einer weltumspannenden Gesellschaftsform, die nun die Lebensgrundlagen nicht nur der Menschheit schlechthin zu vernichten droht?

In dieser Reihenfolge bezeichnen die vorstehenden Fragen einen historischen Ablauf, der in etwa die erste Hälfte des zweiten Jahrtausends unserer Zeitrechnung umfasst. Die letzte dieser drei Fragen bezieht sich dabei auf den frühesten Beginn des Kolonialismus zur Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert sowie auf das bereits eingangs angesprochene Phänomen der Gewalt um rein weltimmanent-selbstzweckhafter Ziele willen und ist von Karl Georg Zinn in seinem Buch „Kanonen und Pest" bereits überzeugend beantwortet worden. Ihm zufolge war die weltweite Ausbreitung des kapitalistischen Gesellschaftsmodells Folge des frühmodernen Kolonialismus, der wiederum nur möglich war, weil die europäischen Mächte als einzige über die Feuerwaffentechnologie verfügten. „Die gegenwärtige Hegemonialstellung der europäischen Kultur lässt sich also bis auf jene Phase zurückführen, in der Europa die militärische Überlegenheit gegenüber den anderen Kulturen gewann. Nicht der Imperialismus des späten 19. Jahrhunderts, weder die Industrielle Revolution des 18. noch die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts waren für Europas Weltmachtaufstieg so entscheidend wie die Feuerwaffeninnovation zu Beginn der Neuzeit. Die Feuerwaffe bildete die unabdingbare Voraussetzung für die frühkolonialistischen Eroberungen im 16. Jahrhundert. Die Entstehung des ‚Kapitalismus als Weltsystem' vom 16. Jahrhundert an verbindet sich untrennbar mit dem frühen Kolonialismus der Europäer, basiert also auf den gleichen Voraussetzungen." (Zinn 14) Allerdings legt diese These, so sehr sie auch zu überzeugen vermag, die Frage nahe, warum nur in Europa in dieser Zeit Feuerwaffen entwickelt wurden, obwohl doch Explosivstoffe bereits viel früher in China erfunden worden waren, wo sie allerdings nur für Feuerwerke Verwendung fanden, und obwohl auch andere Kulturen (beispielsweise die islamisch-orientalische) allgemein einen technologischen Standard erreicht hatten, der ihnen die Entwicklung der Feuerwaffentechnologie durchaus erlaubt hätte. Und zweitens stellt sich die Frage, warum die Feuerwaffen so schnell, in solchem Umfang und mit solcher Vernichtungsbereitschaft eingesetzt wurden, obwohl doch nach weit verbreiteter Ansicht das Christentum einer solch exzessiven Gewalt entgegenstand. „Denn über Waffen zu verfügen ist *eine* Sache, sie auch bedenkenlos und ohne Not einzusetzen, ist noch etwas anderes." (Zinn 19)

Offenbar steht im Zentrum des bereits angesprochenen fundamentalen Wandels menschlicher Verfasstheit zwischen Mittelalter und Moderne ein spezifischer Mentalitätswandel, der sich in der bekannten Redewendung manifestiert, der

Zweck heilige die Mittel – und zwar gerade auch gewaltsame jeglichen Grades, wie ein Zitat des langjährigen Florentiner Kanzlers Coluccio Salutati (gest. 1406) verdeutlicht: „Du weißt nicht, wie süß der *amor patriae* ist; wenn es für den Schutz oder die Vergrößerung des Vaterlands nützlich ist, wäre es weder belastend, schwierig oder ein Verbrechen, wenn man seinem Vater mit der Axt den Schädel einschlägt, seine Brüder zerschmettert, aus dem Schoß der eigenen Frau das unreife Kind mit dem Schwert herausschneidet." (zitiert nach: Kantorowicz 253f.) Hierzu bemerkt Kantorowicz (256): „Es ist nicht zu bezweifeln, daß der römische *amor patriae*, von den Humanisten so leidenschaftlich wiedererweckt, gepflegt und glorifiziert, das moderne säkulare Denken geprägt hat." Gleiches kann von der eben genannten Redewendung gesagt werden; ja sie kann sogar mit einiger Berechtigung als das zentrale Motto moderner Subjektivität bezeichnet werden. Hier schließt die erste der oben gestellten drei Fragen an: wie konnte es zu diesem Mentalitätswandel kommen? Karl Georg Zinn legt sich darauf fest, dass der Grund in den Katastrophen des 14. Jahrhunderts zu finden sei, und zwar vor allem in der großen Pest, die zwischen einem Drittel und der Hälfte der europäischen Bevölkerung auslöschte. „Die Hypothese liegt nahe, daß mit der ersten Pestwelle 1348-1352 und den von ihr ausgelösten mentalen Erschütterungen und sozialökonomischen Strukturveränderungen die stets mehr oder weniger vorhandenen Aggressionspotentiale und die menschlichen Dispositionen zum Bösen in einem bis dahin nicht erreichten Ausmaße verstärkt, während zugleich die Gegenkräfte auf lange Zeit gelähmt wurden. Die Pest hatte sozusagen eine negative Selektionswirkung, auch in dem sehr konkreten Sinn, daß die hilfreichen und opferbereiten Menschen von der Seuche eher dahingerafft wurden als die Flüchtenden, die ohne Rücksicht auf Pflichten und Gebote ihrem Selbsterhaltungstrieb folgend der Pest auszuweichen versuchten [...]." (Zinn 15) Zwar konzediert er: „Monokausale Erklärungen für geschichtliche Prozesse sind zu Recht als unzulänglich verworfen worden." (Zinn 9) Doch hält er dagegen: „Dies schließt aber nicht aus, daß bestimmte Momente als entscheidender denn andere herausgearbeitet werden können." (a.a.O.) Diesen Einwand konkretisiert und pointiert er dahin, dass zwar „die von außen auf die historisch gewachsene Gesellschaft einwirkende Pest für manchen geschichtsgenetisch argumentierenden Historiker – für Marxisten gilt dies in besonderem Maße – überbewertet [erscheint]. Doch es ist wenig plausibel, den abrupten demographischen Einbruch, die Dezimierung der europäischen Bevölkerung um ein Drittel bis zur Hälfte – je nach Region – als bloß ergänzende Wirkungsgröße einer prinzipiell bereits eindeutig ausgerichteten historischen Entwicklung zu qualifizieren." (Zinn 227f.)

Zinn ist darin zuzustimmen, dass die Annahme einer „bereits eindeutig ausgerichteten historischen Entwicklung" zu verwerfen ist. Geschichte ist niemals teleologisch fixiert und ebensowenig prädestiniert; im Gegenteil lassen sich viele Scheidewege der Geschichte entdecken, an denen sie einen gänzlich anderen

Verlauf hätte nehmen können. Jedoch fußt die vorliegende Darstellung sehr wohl auf der These, dass der Pest kein entscheidend höherer Stellenwert in Bezug auf die geschichtliche Entwicklung in der Mitte des zweiten Jahrtausends unserer Zeitrechnung zukommt als der einer „ergänzenden Wirkungsgröße" – freilich mit durchaus nicht unerheblicher Wirkmächtigkeit. Zweitens basiert sie auf der These, dass die geschichtliche Entwicklung der vorhergehenden Jahrhunderte zwar keine eindeutige Prädestination für die spätere Historie bildete, sehr wohl aber Prozesse zeitigte, die bereits in die später eingeschlagene Richtung deuteten, so dass zwar verändernde Eingriffe die destruktive Entwicklung der Moderne hätten verhindern können, aber keineswegs die Pest ein solcherart veränderndes Ereignis war, das der Geschichte eine entscheidende Wendung in eine gegenüber der Vergangenheit gänzlich andere Richtung gab; dass also somit die Moderne und das sie konstituierende und durch sie konstituierte Subjekt wirkmächtige Voraussetzungen in der Geschichte des Mittelalters haben. Um diese Thesen fundiert erläutern und ausführen zu können, bedarf es zunächst eines historischen Blicks auf die Sozial- und die Philosophiegeschichte der Spät- und Postantike[2] sowie des Mittelalters. Dabei wird der Versuch unternommen, die Veränderungen zu bestimmen, die zum Aufstieg und Untergang der christlich-mittelalterlichen Ordnung führten und den Weg für die inhaltsleere und zerstörerische Vernunft[3] der Moderne bereiteten. Ein besonderer Schwerpunkt wird auf der Betrachtung der christlichen Religion und ihrer Entwicklung liegen, denn es ist ein Irrtum – dem auch Karl Georg Zinn unterliegt, wenn er schreibt, „[d]er Raubkrieg gegen die außereuropäischen Gesellschaften ließ sich nicht im Geist christlicher Nächstenliebe führen" (Zinn 10) –, anzunehmen, das Christentum habe mit dem blutigen Anbruch der Moderne nichts oder wenig zu tun gehabt. Insbesondere soll erörtert werden,

- wie bereits das frühe Christentum die faktischen Verhältnisse philosophisch-theologisch verbrämte und durch rigide Anforderungen an seine rasant zahlreicher werdenden Anhänger eine allumfassende soziale Erstarrung in fast allgemeiner Armut und Wehrlosigkeit gegenüber der Allmacht der Herrschenden massiv förderte,
- wie die ursprüngliche, auf Askese und Demut beruhende und somit tendenziell pazifistische christliche Doktrin von einer betont kriegerischen Richtung abgelöst wurde,
- wie das Papsttum im Hochmittelalter die bis dahin unbestrittene Suprematie des Königtums über Reich und Kirche aggressiv in Frage stellte und

2 Ohne ausführlich zu der Frage Stellung nehmen zu wollen, wann die Antike endet und das Mittelalter beginnt, tendiere ich stark dazu, den Zeitraum zwischen dem Untergang des Weströmischen Reiches und dem Aufstieg des Fränkischen Reiches als Postantike zu bezeichnen, da in dieser Zeit wesentliche Merkmale des Mittelalters, insbesondere das Lehnswesen als „Grundelement des Feudalismus" (Brockhaus Multimedial 2002, Lehnswesen), noch nicht ausgebildet waren.

3 Siehe hierzu: Robert Kurz, Blutige Vernunft, Bad Honnef 2004

durch eine ganz entgegengesetzte Lehre der kirchlichen Suprematie auch über das Reich einen schnell und massiv eskalierenden Konflikt vom Zaun brach, der viele Tausend Tote zur Folge hatte und die geistigen Grundlagen der mittelalterlichen Ordnung unterhöhlte,

- wie in der Folge das Papsttum in den Kreuzzügen erstmals eine große eigene Kriegsmacht installierte, die in barbarischen Gemetzeln mit über einer Million Toten allein im Ersten Kreuzzug sowie massiven Raubzügen und eigennützigen Bereicherungen der Teilnehmer einen Vorschein des Frühkolonialismus erkennen ließ
- und wie die große Pest des 14. Jahrhunderts mit schätzungsweise 25 Millionen Toten sowie die nahezu zeitgleich stattfindende Entwicklung und Verbreitung der Feuerwaffen als bis dato unerreichtes Vernichtungspotential die bereits in den Jahrhunderten zuvor angedeutete historische Richtung besiegelten, indem sie Elend, Tod und Vernichtung als soziale Paradigmata verfestigten und so dem skrupellosen Subjekt der Moderne den Weg bahnten.

Einen weiteren wichtigen Grund, die Entwicklung des Christentums in die vorliegende Darstellung umfänglich einzubeziehen, hat Karl Marx im Abschnitt „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis" aus dem 1. Kapitel seines Hauptwerks „Das Kapital", Bd.I formuliert: „Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten, zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehn als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste Religionsform." (Marx 93) Zwar wird im Folgenden die Entwicklung des Christentums in der Moderne nicht beleuchtet, da dies den historischen Rahmen dieser Darstellung sprengen würde; die entscheidende Wende aber, der radikale Nominalismus Ockhams, auf dem insbesondere auch Martin Luthers Lehre fußt, wird im vorletzten Abschnitt eingehend besprochen. Von besonderem Interesse ist allerdings die Entwicklung des Christentums von seinen Anfängen bis zur radikalnominalistischen Wende, denn so wie geschichtliche Ereignisse im allgemeinen nicht vom Himmel zu fallen pflegen, so gilt dies um so mehr für wichtige Veränderungen in der Geistesgeschichte. Entsprechend liegt das Hauptaugenmerk auf den Voraussetzungen Ockhams in der Geschichte der Spät- und Postantike sowie des Mittelalters.

Abschließend sei noch auf ein doppeltes Dilemma hingewiesen, an dem historisch-kritische Analysen von begrenztem Umfang zwangsläufig leiden. Erstens ist die Quellenlage äußerst problematisch; wie noch gelegentlich erwähnt werden wird, wurde insbesondere die Geschichte der Vormoderne fast ausschließlich aus der Perspektive der Herrschenden geschrieben, was eine heutige kritische Betrachtung jener Zeit außerordentlich erschwert. Praktisch allen Quellen gegenüber ist

eine gewisse Skepsis angebracht. Und zweitens waren die Lebensverhältnisse in der Vormoderne in sehr hohem Maße von großen regionalen Unterschieden geprägt; aber auch in den einzelnen Regionen traten in den Zeitläufen erhebliche Veränderungen auf. Es ist ja gegenüber der Moderne ein wesentliches Merkmal gerade des Mittelalters, dass die Bevölkerung Europas nicht übergreifend vergesellschaftet, sondern im Gegenteil den von Region zu Region und von Ära zu Ära unterschiedlichsten Herrschafts-, Produktions- und Reproduktionsverhältnissen unterworfen war. Dennoch lassen sich maßgebliche Entwicklungen in der Vormoderne festmachen, die wesentlich dazu beigetragen haben, dass die Geschichte Europas sich bis heute als eine Geschichte von Fetischverhältnissen manifestiert hat.

Weltverachtung und Weltflucht als einziger christlicher Lebenssinn

„De contemptu mundi et fuga saeculi" (Rabelais 148)

Das Christentum, das in Gestalt der sich selbst als „heilig" rühmenden katholischen Kirche durch das gesamte Mittelalter hindurch das Zusammenleben der Menschen in Europa prägte, war zunächst wesentlich eine von zahlreichen jüdischen Weltuntergangssekten, stellte sich jedoch schnell als die einzig expansionsfähige heraus; die Gründe hierfür sind hier nicht zu erörtern. Die schriftlichen Quellen stimmen darin überein, dass Jesus von Nazareth unablässig gepredigt habe, das Ende der Zeit stehe unmittelbar bevor bzw. sei bereits gekommen (Gräßer XII, XVIII, XXI). Diese Erwartung erfüllte sich nicht, was von der Urgemeinde zunehmend als Enttäuschung und von den frühen Kirchenvätern als Problem wahrgenommen wurde. (Gräßer 1) Die Lösung dieses Problems fand man Jahrhunderte später in dem Konstrukt der katholischen Kirche als Platzhalterin des Gottesreiches; in ihr würde gar Letzteres bereits vorweggenommen. (Haas 97, Gräßer 63) Gleichwohl wurde die Erwartung des Gottesreiches, wurden insbesondere die mit dieser Erwartung verbundenen religiös-eschatologischen Anforderungen an die dem Christentum unterworfenen Menschen über Jahrhunderte aufrechterhalten.

Die für die vorliegende Darstellung bedeutsamste dieser Anforderungen ist sicherlich die der Bedürfnisarmut. Gräßer (102) wählt als Exempel das „Vaterunser", das als ältestes christliches Gebet gilt. In der Bitte um das „tägliche Brot" kam die vom eschatologischen Christentum propagierte Reduktion des menschlichen Lebens auf das nackte physische Überleben zum Ausdruck, da hiernach der einzige Lebenszweck darin bestand, gläubig und demütig das Gottesreich zu erwarten; jegliche Abweichung hiervon galt als Sünde. Abgesehen von einer

überaus kleinen und exklusiven Patrizier- und Großgrundbesitzerschicht, deren durchgängig luxuriöser Lebensstandard seitens des Kirchenvaters Clemens Alexandrinus unter der Prämisse der Wohltätigkeit ausdrücklich bejaht wurde (Deschner III 446 f.), verallgemeinerte sich diese Anforderung der frühen Kirche an die ohnehin arme bzw. verarmte Masse der christianisierten Bevölkerung des späten Imperium Romanum derart, dass das Produktivitätsniveau und der allgemeine Lebensstandard während der christlichen Ära in beispielloser Weise weit unter das in der klassischen Antike bereits erreichte Niveau fiel. (Flasch 138, 169) Ein besonders krasses, gleichwohl durchaus weit verbreitetes und somit signifikantes Beispiel für die vom frühen Christentum geforderte absolute Bedürfnisarmut boten die sogenannten Weidenden, extreme Asketen, die ein Leben fernab jeglicher Sozialität, geschweige denn Produktion, als Tiere in Menschengestalt fristeten, gemeinsam mit Tierherden umherzogen und Gras aßen. „Diese Askese dehnte sich bis Äthiopien aus, wo bei Chimezana die Eremiten alles so restlos abgefressen hatten, daß für das Vieh nichts mehr übrig blieb, weshalb die Bauern sie in ihre Grotten trieben, wo sie verhungerten." (Deschner III 348) Die wirkmächtigsten Gründe für die dramatische Verschlechterung des Lebensstandards der meisten Menschen bildeten allerdings einerseits die vor allem auf den explodierenden Militärausgaben beruhende, für die Plebs und den Mittelstand des römischen Imperiums ruinöse Steuerpolitik der späten Kaiser (Deschner III 420 ff.), die insbesondere dazu führte, dass vormals freie Bauern in großer Zahl aufgrund der immer drückenderen Überschuldung – und der dafür vorgesehenen, immer weiter verschärften Strafen; „[der] Katholik Valentinian I. (364-375) ... wollte zahlungsunfähige Steuerpflichtige sogar hinrichten lassen" (Deschner III 536) – sich und ihre gesamte Habe an Großgrundbesitzer auslieferten, um künftig ein rechtloses Dasein als Kolonen zu fristen (Deschner III 529 ff., Flasch 36), die den Leibeigenen des Mittelalters vorausgingen, deren Situation annähernd gleich war; andererseits aber auch Epidemien – insbesondere die Pest des 6. Jahrhunderts –, die durch einen enormen Verlust von Menschenleben zu einer Entvölkerung weiter Landstriche sowie zu Verzweiflung und Agonie führten, die mit der eschatologischen Botschaft des Christentums in makabrer Perfektion korrespondierten. Die Ausbeutung der Verelendeten als Kolonen nahm sehr schnell ein solches Ausmaß an, dass sie bereits ab dem 3. Jahrhundert die Sklavenhaltung als sozialökonomische Grundlage des römischen Reiches ablöste. (Seyfarth 334)

An dieser Stelle wäre ein Exkurs zu Aufständen gegen das brutale Regime des späten Imperium Romanum von größtem Interesse. Insofern muss ich auf ein grundsätzliches Problem bei der Betrachtung der Sozialgeschichte der Spät- und Postantike wie auch des Mittelalters eingehen. Da wir hierfür zwingend auf zeitgenössische schriftliche Quellen angewiesen sind, diese jedoch – gerade korrespondierend zu ihrer im Vergleich zur klassischen Antike bestürzend engen

Quantität und Qualität; als „einzige[n] Historiker von Rang im ausgehenden 4. Jahrhundert“ weiß Deschner (III 386) nur Ammianus Marcellinus zu nennen; hierzu siehe auch die im Text folgenden Ausführungen zu Bildungsarmut und Bildungsfeindlichkeit – ausnahmslos aus der Feder von Vertretern der exklusivsten Patrizier- und Großgrundbesitzerschicht stammen, denen die Lebenswelt der Bauern, Armen und Marginalisierten als nahezu ungültig erschien, ist zu diesem Thema außer wenigen dürren und nur ungefähren Daten nichts zu erfahren. Deschner (III 544) erwähnt aus der römischen Provinz Afrika die „religiös-revolutionäre[ ] Bauernbewegung der Circumcellionen; in Noricum ripense, Pannonien, Thrakien [die] Skamarenbewegung; in Gallien und Spanien [die] Erhebung der Bagauden... Zumeist bäuerliche Gruppen haben hier in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts wiederholt rebelliert, haben besonders in den Jahren 408 bis 411 und 435 bis 437 zu den Waffen gegriffen und sich von ihren Unterdrückern befreit, wobei fast alle (im weitesten Sinn) Versklavten zu den Bagauden standen. Überall, wo sie die Oberhand gewannen, wurden die römischen Gesetze und Rechte liquidiert, wurden die grundherrschaftlichen Organisationsformen entscheidend geschwächt, die bäuerlichen Nutzungsrechte am Boden erweitert. Die Grundherren, heißt es in einem Gedicht des Rutilius Namatianus, seien Sklaven ihrer Knechte geworden... Erst nach einer Reihe schwerer Schlachten gelang es den Römern, die Bewegung 451 in Gallien niederzuschlagen, und die spanischen Bagauden vernichtete 454 ein westgotisches Heer.“ Seyfarth (342f.) schreibt zu den religiösen Dissidentenbewegungen in Afrika: „Hier hatte sich das Christentum ziemlich früh zu einer politisch aktiven und revolutionären Macht entwickelt. Die Donatisten, Anhänger des im Jahre 313 zum Bischof von Karthago gewählten Donatus Magnus, kämpften gegen den Besitz weltlicher Güter und für eine gleichmäßige Verteilung der Konsumgüter und bekannten sich zum Kampf gegen die Sklaverei ebenso wie die Circumcellionen... Die Circumcellionen entwickelten sich in gewissem Sinne zu einer Antisklavereibewegung und zu einer Organisation gegen die weitverbreitete Verschuldung. In manchen Fällen zwangen sie die Besitzenden, Schulddokumente zu vernichten und Sklaven freizulassen. Andererseits flohen Sklaven und Schuldner zu ihnen und suchten ihren Schutz. Im Waffengebrauch geübt, bildeten sie gelegentlich das Gefolge donatistischer Bischöfe in afrikanischen Städten, und gegen Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrhunderts beherrschten sie vor allem das offene Land. Bis in die Zeit der Wandalenherrschaft äußert sich in den genannten Bewegungen ein sozialer und zugleich religiöser Protest gegen die römische Herrschaft und Gesellschaft.“ Haasis (45) stellt bezüglich der Bagauden – eine Bezeichnung, die von den Kelten stammt und „vermutlich Landstreicher heißt“ –, die ihm zufolge immerhin schon 285/86 sich erhoben und somit – die Richtigkeit der von Deschner und Haasis genannten Daten vorausgesetzt – fast zwei Jahrhunderte lang die römische Kriegsmacht in Atem hielten, bezeichnenderweise fest: „Über das

Selbstverständnis dieser Sozialrebellen wissen wir nichts, ihren diffamierenden Namen jedenfalls verdanken sie ihren besitzenden Gegnern."[4] Und Deschner (III 544) ergänzt: „Die katholische Kirche aber stand bei diesen Aufständen der Entrechteten entschieden auf der Seite der Ausbeuter, der Sklavenhalter, sie stützte, schützte sie und predigte den Sklaven, den Kolonen Demut und Gehorsam." Als eindrücklichstes Zeugnis hierfür mag die Eröffnung des Vorworts der einzigen autorisierten Biographie eines mittelalterlichen deutschen Königs, Friedrich I. Barbarossa, aus der Feder seines Onkels Bischof Otto von Freising dienen: „Die Absicht aller, die vor uns Geschichte geschrieben haben, war es, so meine ich, die glänzenden Taten tapferer Männer zu preisen, um die Menschen zur Tatkraft anzuspornen, die verborgenen Handlungen der Feiglinge dagegen entweder zu verschweigen, oder, wenn sie ans Licht gezogen werden, nur zu erwähnen, um die gleichen Sterblichen abzuschrecken." (zitiert nach: Deschner VI 494f., der diese Geschichtsphilosophie nachfolgend als „Vorsatz und Leitbild auch der späteren" Geschichtsschreibung bezeichnet)

Ebenfalls von herausragender Bedeutung für die Geschichte des Mittelalters, noch mehr aber für die Spät- und Postantike, war die extreme Bildungsarmut, ja sogar Bildungsfeindlichkeit, die ebenfalls den Rang eines christlichen Gebotes hatte. Reich sind die Quellen an Zeugnissen für die Verachtung der Bildung, der Forschung, der Philosophie und der Künste im frühen Christentum. (Deschner III 337ff., 343ff., 350ff., 368f., 385ff.) Die Begründung hierfür war die gleiche wie für alle anderen Anforderungen, die an die Christen gestellt wurden: dass nur die Erwartung des Gottesreiches zähle, dass intellektuelle Betätigung von diesem einzigen Lebenszweck ablenke und im übrigen ketzerisch und heidnisch sei, und dass schließlich Jesus selbst hierüber den Stab gebrochen habe.[5] Die Folgen waren immens: da das Christentum sich rasant verbreitete und die soziale Basis für institutionalisierte oder wenigstens organisierte Bildung durch die oben geschilderten Prozesse ausgehöhlt wurde, verschwand die Laienbildung, die noch im 4. Jahrhundert in leidlicher Blüte stand, bis zum 7. Jahrhundert vollständig, und auch im Klerus war schon die simple Fähigkeit des Lesens und Schreibens eine seltene Ausnahme (Deschner III 350, 387), während Intellektualität im engeren Sinne, also die Fähigkeit zur kritisch-inhaltlichen Analyse, in diesem Zeitraum regelrecht ausgelöscht wurde.[6] Auf diese Weise vernichtete das Christentum für

4 Seyfarth (342) führt allerdings den Namen „Bagauden" auf das altirische Wort baga (Kampf) zurück und übersetzt ihn mit „die Streitbaren". Außerdem sieht er die Bagauden-Aufstände als Fortführung der Revolten in Südgallien, die bereits Ende des 2. Jahrhunderts begannen. „Diese Bewegung, die offenbar soziale Ursachen hatte, war so mächtig, daß sie sich auf Italien ausdehnte, und ihr Führer Maternus bedrohte sogar Rom. Hier wurde er ergriffen und enthauptet. Seine Anhänger waren vor allem flüchtige Sklaven und Bauern. Sie setzten auch nach Maternus' Tod die Unruhen fort, die später in die Aufstände der Bagauden übergingen." (Seyfarth 216f.)

5 „Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich." (Mt 5,3)

6 Hierzu zitiert Deschner (III 518) den Kirchenvater und Bischof von Mailand, Ambrosius: „Man muß glauben und darf nicht diskutieren."

rund ein Jahrtausend jegliche Grundlage einer realen Möglichkeit zu seiner Kritik, geschweige denn zu seiner Überwindung; pagane Philosophen wie Celsus (2. Jhd.), welcher konstatierte, dass die Christen „nur die Unmündigen, Niedrigen und Unverständigen ... überreden wollen und können" (zitiert nach: Deschner III 345), gehörten endgültig der Vergangenheit an, und die Lektüre ihrer Schriften, sofern überhaupt noch vorhanden, wurde konsequent unterbunden.

Eine weitere hoch bedeutsame religiöse Anforderung an die Christen, die in hohem Maße gerade für das Mittelalter zum Paradigma wurde, hat der früheste christliche Autor Paulus in die berühmt-berüchtigten Worte aus dem 1. Korintherbrief gefasst: „Jeder bleibe in dem Stand, in dem er berufen worden ist." (1 Kor 7,20) Dieses Gebot wurde im 4. Jahrhundert zum Vorbild administrativer Zwangsmaßnahmen des römischen Imperiums, die die ständische Starre des Mittelalters in annähernd vollem Umfange vorwegnahmen. Sie sahen vor, dass grundsätzlich Jeder seinem Vater in dessen Beruf nachzufolgen hatte, ein Zwang, der konsequenterweise auch juristisch bewehrt war. (Deschner III 532f.) Deschner (III 533) führt zur Illustration der „Rigorosität dieses entstehenden christlichen Zwangssystems" folgenden zeitgenössischen Erlaß an: „Wir befehlen, dass unmündige Söhne von Bäckern bis zu ihrem 20. Jahr von der Pflicht zum Brotbacken befreit sind. Es müssen jedoch andere Bäcker als Ersatz zu Lasten der gesamten Zunft eingestellt werden. Nach der Vollendung ihres 20. Lebensjahres sind die Bäckerkinder gezwungen, die Dienstpflichten ihrer Väter zu übernehmen. Trotzdem sollen die an ihrer Stelle eingetretenen Ersatzleute weiterhin Bäcker bleiben." Flasch (34) konstatiert eine „Reglementierung und Bürokratisierung des gesamten Lebens" und verweist darauf, dass der Althistoriker Matthias Gelzer das späte Imperium Romanum „einen ‚Zuchthausstaat' genannt hat – wegen der Starrheit der Strukturen, der Zunahme des Zwangs und des Erlöschens privater Initiativen. Die handwerklichen Berufe wurden kastenartig organisiert. Man fürchtete die Abwanderung und machte handwerkliche Berufe erblich. Die individuelle Lebensgestaltung wurde zunehmend erschwert." (Flasch 34f.)

Während also das Leben der meisten Menschen durch administrative Eingriffe sowie durch die Anforderungen der neuen tonangebenden Religion immer mehr eingeschränkt, prekarisiert und erschwert wurde, wurden gleichzeitig, und über einen Zeitraum von mehr als einem halben Jahrtausend, Produktion und Infrastruktur völlig vernachlässigt. „Das politische und militärische System war zusammengebrochen; die wirtschaftliche Produktion war nicht nur empfindlich zurückgegangen – sie hatte ihren Charakter verändert... Schon in der Antike hatten die Reichen begonnen, den Städten zu entfliehen; diese Ruralisation setzte sich fort... Römerstraßen waren vielfach unpassierbar, jedenfalls unsicher; viele Brücken waren zerstört. Der immer schwächer werdende Fernhandel wich auf die Flüsse aus. Aber auch die Produktivität der Landwirtschaft sank. Die Bewässerungssysteme verkamen, die Arbeitskräfte fehlten oder wur-

den nicht rational eingesetzt. Die landwirtschaftlich genutzte Fläche wurde kleiner, die Bearbeitungsweise primitiver. Metallwerkzeuge waren überaus selten." (Flasch 138) Mithin glich sich, nicht anders als in der Spätantike, der Lebensstandard der weitaus meisten Menschen im Mittelalter dem Standard des „täglichen Brotes" aus dem „Vaterunser" auf bittere Weise an: „Jede Plünderung, die bald in der Normannenzeit zur Regel wird und die ganze Klosterwirtschaft ruiniert, auch jede Mißernte bringt das Dorf an den Rand des Hungertodes. Schon der friedliche Alltag ist mühselig... Die Wirtschaft ist zu anstrengend, als daß sie über den Verzehr des Erzeugten hinauskäme, und zu umweltabhängig, als daß sie vernünftig zu planen wäre." (Borst 352) „Jeder Unglücksschlag zieht einen wahren Höllenkreis nach sich. Am Anfang standen Witterungsunbilden, Mißernten. Die Lebensmittelpreise steigen, die Not der Armen nimmt zu. Wer nicht verhungert, ist anderen Gefahren ausgesetzt, z.B. schweren, oft tödlichen Krankheiten, hervorgerufen durch minderwertige Nahrungsmittel, ungenießbare Kräuter oder Mehlsorten, verdorbene Lebensmittel, zuweilen sogar Erde, vom Verzehr von Menschenfleisch ganz zu schweigen, der keineswegs eine Erfindung fabulierender Chronisten ist." (Le Goff, zitiert nach: Bauer/Matis 84) „Im ganzen lebten jedoch die Bauern am Rande der Unterernährung ... und so stellt sich uns eine wenig robuste, durch Unterernährung, Vitaminmangel, Rheuma, Tuberkulose und Erbschäden sowie das Fehlen jeglicher Hygiene geschwächte Bevölkerung dar." (Muchembled, zitiert nach: Bauer/Matis 84) Und da die katholische Kirche auch nach Jahrhunderten der Parusieverzögerung nach wie vor die gläubige und demütige Erwartung des Gottesreiches als einzig relevanten Lebensinhalt predigte, stellte aus ihrer Sicht, die mittlerweile die einzig gültige geworden war, was sie auch immer für sich beansprucht hatte, diese fast völlig verallgemeinerte Verelendung, das vollständige Verschwinden von Bildung, Intellekt und Kultur, der totale Zusammenbruch von Produktion und Infrastruktur sowie die aus all dem resultierende völlige Perspektivlosigkeit der verarmten Masse einerseits und die ebenso restlose Wohlstandsverblödung der Patrizier- und Großgrundbesitzerkaste andererseits überhaupt kein grundsätzliches Problem dar.

Karl Georg Zinn sieht allerdings sowohl die technologische Entwicklung als auch die Ernährungssituation des Mittelalters in einem grundlegend anderen Licht. Ihm zufolge war „[d]er technische Fortschritt im Mittelalter ... vor allem agrartechnischer Fortschritt, also zivile Technik. Sie kommt unmittelbar dem materiellen Wohlstand der Menschen zugute. Die mittelalterlichen Bauern blieben von diesen Verbesserungen der Ernährungssituation nicht ausgeschlossen." (Zinn 57) Er nennt als Beispiele für den mittelalterlichen Technologiefortschritt „die Verbesserung der Pflugtechnik, die Dreifelderwirtschaft, das Kummet für die Bespannung des Pferdes und selbstverständlich die Wassermühle" (Zinn 47) und konstatiert eine „außerordentliche landwirtschaftliche Produktivitätssteigerung im europäischen Mittelalter". (a.a.O.) Dieser gegenüber den vorgenannten

Autoren bemerkenswert stark abweichende Blick auf die Lebensverhältnisse der damaligen Zeit erklärt sich wesentlich durch den schmaleren Zeithorizont, den Zinn für sein Buch ins Blickfeld nimmt; da der von ihm untersuchte Zeitraum vom Hochmittelalter bis zur Frühmoderne reicht, lässt Zinn den dramatischen Verfall von Kultur und Technik seit der Spätantike unberücksichtigt und folglich das außerordentlich niedrige Niveau, von dem aus die von ihm genannten Verbesserungen in der Landwirtschaft eine gewisse Melioration bewirkt haben, unerwähnt. Aufgrund dessen gibt er als Referenz stets den Lebensstandard und die technologische Entwicklung in der frühen Neuzeit an, was zur Folge hat, dass sich seine historische Perspektive gewissermaßen umdreht, so dass gegenüber den noch einmal dramatisch verschlechterten Lebensverhältnissen der Frühmoderne das Lebensniveau im Mittelalter bei ihm in einem vergleichsweise günstigen Licht steht. Jedenfalls muss es als großes Verdienst anerkannt werden, dass Zinn gegen den Mainstream der gesamten modernen Geschichtsschreibung die grundlegende Veränderung des Charakters des technischen Fortschritts vom Mittelalter zur frühen Neuzeit herausarbeitet, in welcher technische Verbesserungen nur noch der Weiterentwicklung der Feuerwaffen und des Kriegswesens galten und somit eine rein destruktive Tendenz annahmen, was überhaupt charakteristisch ist für den weit überwiegenden Teil der Entwicklungen in der Moderne.

Die Gleichgültigkeit der Kirche gegenüber der beispiellosen Massenverelendung, wie sie seit der Spätantike um sich griff, war allerdings auch mit dem für die Entwicklung ihrer Theologie bedeutendsten Zweig der griechischen Philosophie, dem Neuplatonismus nämlich, vermittelt. Dieser hatte als zentrales Motiv das „Eine", welches als das „Überempirische, Unveränderliche, das allem Einzelnen, Begrenzten und aller Bewegung vorgeordnet ist" (Mensching 19), vorgestellt wurde. „Das Eine galt als Inbegriff des Realen, innerhalb dessen es keinen Widerspruch, kein undurchschaubares Chaos geben konnte. Nur das Eine war im eigentlichen Sinne Substanz, das Viele ihm entsprungen und ihm gegenüber wechselndes Akzidenz... Die Gattungen und die daraus entspringenden Arten sollten als Universalien das metaphysische Wesen alles Einzelnen bestimmen, dem von sich aus keine Bestimmtheit zukommen sollte. Seine Dignität bemaß sich an seiner angeblichen genealogischen Nähe zum Urprinzip, also daran, ob es sich direkt oder nur durch viele vermittelnde Zwischenglieder aus ihm herleiten ließ. Der Seinsgrad des Seienden war die Stufe der Allgemeinheit, auf der es sich bestimmen ließ. Das einzelne materiell existierende Ding und ebenso das menschliche Individuum waren von sich aus fast ein Nichts; was ihnen ein Wesen verlieh, floß ihnen aus den höheren, geistigen Substanzen zu. Nur soweit das Einzelne an diesem Höheren partizipierte, war ihm in der allumfassenden Seinsordnung ein Rang zuzumessen. Dies galt für die Metaphysik ebenso wie für die Politik." (a.a.O.) Das heißt, für den Neuplatonismus wie für das ihn adaptierende Christentum waren die verarmten Massen, die unorganisierte Plebs,

nichts weiter als millionenfach multiplizierte Fast-Nullen, deren Elend als entsprechend irrelevant angesehen wurde, da ihre Lebenswelt aufgrund ihrer angenommenen Ferne vom Einen, das alleine jeglicher Materie, jeglichem Leben Substanz und Wahrheit zu verleihen vermochte, im herrschenden Sinne gewissermaßen „unwahr" war. Anders verhielt es sich mit dem Hochadel, den Fürsten, dem Kaiser gar: qua vorgestellter Teilhabe am „Einen" – je mächtiger die Person, desto näher am „Einen", also an Gott – waren sie auch aus der Sicht der Kirche verehrungswürdige Wesen. Die „allerchristlichsten" Kaiser und Könige des Mittelalters schließlich galten als Stellvertreter Gottes auf Erden. Da dieses philosophische System sowohl in sich als auch bezüglich seiner Gegenstände vollkommen unveränderlich war, ist leicht nachzuvollziehen, dass Mensching (21) es als „Inbegriff affirmativen Denkens" bezeichnet: „Solange die subsumtive Ordnung der *genera* und *species* als das im Wechsel der Generationen und Individuen metaphysisch Subsistierende galt, war die Hierarchie der Könige und Vasallen, der Grundherren und Hintersassen genealogisch begründet. Dem König kam die größere subsumtive Macht zu als dem Vasallen, der Hintersasse aber war das an die Materie des Bodens gebundene unfreie Individuum, das weder über andere noch auch nur über sich selbst bestimmen konnte. Das Urprinzip dieser Ordnung, in dem diese als die Zeit überdauernde Struktur ihre Genesis haben sollte, war göttlich. So hatte der Neuplatonismus, zumal im Mittelalter, politische Evidenz durch die faktischen Verhältnisse." (Mensching 22)

„Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist" – Die Päpste als willige Untertanen des Kaisertums

Diese faktischen Verhältnisse, speziell die Machtverhältnisse, wurden seitens der Bischöfe, besonders des römischen Bischofs, des Papstes, nicht nur im allgemeinen ausdrücklich affirmiert; vielmehr unterwarfen sich letztere bereitwillig den Imperatoren Roms.[7] „Der sogenannte Cäsaropapismus, der mit dem ersten christ-

7 Wie in Theorie und Praxis bereits von Jesus überliefert und somit sozusagen „von höchster Stelle" legitimiert: „Es ist Jesus der Menschensohn, der sich dem Tiberius unterwirft, indem er das Tributgeld zahlt. Aber welchem Tiberius wurde gezahlt? Der Anonymus (ein wahrscheinlich normannischer Autor; C.W.) schafft im Kaiser Tiberius eine zweite *gemina persona*, indem er die Sache so darstellt: ‚Er sagte ›Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist‹ und nicht ›Gebt dem Tiberius, was des Tiberius ist‹. Gebt es der Macht (*potestas*), nicht einer Person. Die Person gilt nichts, aber die Macht ist gerecht. Böse ist Tiberius, aber gut ist der Kaiser... In all dem handelte er gerecht. Denn es war gerecht, daß die menschliche Schwäche sich der *divina potestas* beugte. Christus war nämlich damals, weil er Mensch war, schwach; doch göttlich war des Kaisers *potestas*. ," (Kantorowicz 74f.) Zwar kritisiert Kantorowicz im folgenden die „Überspanntheit" dieser Argumentation, gibt aber zu bedenken: „Für sich allein betrachtet, ist die Lobpreisung der *potestas* mit der Kirchenlehre ebenso zu vereinbaren wie die Doktrin vom ‚leidenden Gehorsam'. Man erinnert sich der Geschichte vom Bischof einer Stadt, an deren Tor der wilde Hunnenkönig klopfte: ‚Ich bin Attila, die Geißel Gottes., Der Bischof erwiderte: ‚Möge der Diener Gottes eintreten!' Er öffnete das Tor, nur um sofort

lichen Kaiser aufkam, betraf die Kirche in Ost und West. Die Monarchen, deren Gewalt als von Gott stammend galt, befahlen zur Völkerwanderungszeit allen Patriarchen und Bischöfen... Es gab auch ‚gar keinen Widerstand oder Protest seitens irgendeines Papstes oder Patriarchen gegen die Einmischung der weltlichen Macht in die kirchlichen Angelegenheiten'. Die Kaiser übten diese Einmischung ‚ohne jeden Unterschied in West und Ost aus, und beide Teile der Kirche schienen am Cäsaropapismus nichts Schlimmes zu finden' (Alivisatos)." (Deschner IV 14f.) „Der Monarch in Byzanz ist es, der auch die ‚Ketzereien' bekämpft, die kirchlichen Edikte erläßt, die Konzilien beruft. In einem Brief vom Juni 595 nennt [Papst] Gregor [I.] den Regenten seinen ‚allerfrömmsten Herren', sich selber ‚unwürdiger Sünder', ‚sündiger Mensch'. Er leistet den ‚durchlauchtigsten Befehlen' des Maurikios ... ‚Gehorsam'[8]... Auch als Papst blieb Gregor sich seiner Unterordnung bewußt, zumal ja selbst die Kirche in Rom nicht unabhängig, der Kaiser vielmehr auch ihr Herr gewesen ist. Er hatte bei Besetzung des Römischen Stuhls das Bestätigungsrecht, bloß in Byzanz genehme Kleriker konnten ihn besteigen. Mußten doch Klerus und Volk von Rom nach jeder neuen Papstwahl den Herrscher ersuchen, ‚unter Tränen' ersuchen, ‚daß er geneigen möge das Flehen seiner Sklaven zu erhören und durch seinen Befehl die Wünsche der Bittsteller in Betreff der Ordination des Erwählten zur Erfüllung zu bringen'. Auch für andere bedeutende italienische Bischofssitze beanspruchte der Kaiser gelegentlich dies Recht. Und Papst wie Klerus hatten zu gehorchen." (Deschner IV 188) Dieses Unterordnungsverhältnis übertrug sich auch auf die germanischen Königreiche der späten

erschlagen zu werden, während er den Segen für den Eindringling murmelte: ‚Benedictus qui venit in nomine Domini.' Der Bischof hatte selbst in einem Attila die göttliche Majestät respektiert." (Kantorowicz 75f.)

8 Wie sehr allerdings dieser Gehorsam, Jesu Christi Vorbild folgend, ausschließlich der Macht und nicht etwa der Person des Kaisers galt, zeigte sich anlässlich der Ermordung des genannten Maurikios und seiner ganzen Familie durch seinen Hauptmann Phokas, der sich nebst seiner Gattin Leontia am 23. November 602 als neuer Kaiser Ostroms inthronisieren ließ: „Mit ‚Jubel' reagierte der Papst [Gregor I.] auf die Nachricht vom Tode des Maurikios, dem er doch samt seiner Familie so freundliche, herzliche Briefe geschrieben! Und als am 25. April 603 die Bildnisse der neuen Majestäten in Rom ankamen, ging man den ‚Laurata', den Lorbeerbekränzten, mit angezündeten Kerzen festlich entgegen. Klerus und Adel riefen bei der Huldigungszeremonie in der Kirche S. Cesario: ‚Erhöre Christus! Phocas dem Augustus und Leontia der Augusta langes Leben!' Und Papst Gregor plazierte die Konterfeis des allerhöchsten Gangsterpaares im Lateranpalast im Oratorium eines Märtyrers, des hl. Caesarius, und schrieb gleichzeitig dem ehrenwerten Thronräuberweib, es überschwenglich auffordernd zur Verteidigung des christlichen Glaubens! Dem kaiserlichen Kopfjäger selbst aber versicherte der päpstliche Kirchenlehrer im Mai 603 brieflich, daß ‚der Heilige Geist in Eurem Herzen wohnt', und wünschte, ‚das ganze Volk des Staates, das bisher so sehr betrübt war, möge durch Eure guten Taten froh werden! [...] Es freue sich der Himmel und es jauchze die Erde...'" (Deschner IV 195) Diese wahrhaft „byzantinische" Mentalität im Christentum bezüglich der höchsten Träger der Staatsmacht – Huldigung den Lebenden, Fluch den Toten – war keineswegs eine Spezialität des Episkopats oder gar nur des Papsttums, wie Albert Camus sehr schön verdeutlicht, wenn er auf den frühchristlichen Autor Tertullian verweist, der „seinen Lesern mitteilt, daß die größte Quelle der Glückseligkeit für die Seligen im Himmel das Schauspiel der römischen Kaiser, in der Hölle bratend, sein werde. Die gleiche Seligkeit erfüllte die braven Leute, welche einer Hinrichtung beiwohnten." (Camus 18)

Völkerwanderungszeit. „So kam es [im Merowingerreich] zur Ausbildung einer vom König geleiteten Landeskirche. Der Herrscher hatte die Synodalhoheit; er rief Synoden ein, nahm daran teil, zumindest Chlodwig setzte sogar ihre Tagesordnung fest... Das 5. Konzil von Orléans 549 gestattet ausdrücklich die Einmischung der Könige auch in Angelegenheiten des Episkopats, besonders in die Wahl. Am Tag des Konzils von Paris, am 18. Oktober 614 (615) bestätigt Chlotar II., seit 613 Alleinregent im Reich, die Verordnungen der 79 Konzilsväter und fügt an Kanon I den Zusatz an: ‚Der kanonisch zum Bischof Gewählte bedarf der Bestätigung des Königs'..." (Deschner IV 258)

Übrigens zeigte sich gerade am Beispiel des neu hinzutretenden Zusammenwirkens zwischen Kirche und germanischem Königtum[9], wie genau die Päpste zwischen der ab dem späten 6. Jahrhundert schwindenden Macht Ostroms und der aufstrebenden Macht der erstarkenden germanischen Königreiche zu unterscheiden wussten. „Zu augenfällig nämlich war die Erschöpfung von Byzanz, der Verschleiß. Im Osten drohten die Perser. In Italien schnitten die Langobarden Rom von Ravenna ab. Auf dem Balkan begann das Vordringen der Slawen, der Serben, der Kroaten, in Spanien der Aufstieg des Westgotenreiches. Dazu kamen Autonomiebestrebungen sogar innerhalb des Reichsverbandes, durch die Exarchate etwa von Ravenna, von Karthago oder durch große religiöse Randgruppen, Nestorianer, Monophysiten, Kopten. Auch die sozialen und wirtschaftlichen Strukturen zerfielen." (Deschner IV 186) Hinzu kam verschärfend die rasante Expansion des islamischen Kalifenreiches im 7. und 8. Jahrhundert, das der Koalition aus katholischer Kirche und oströmischem Kaisertum ganz Nordafrika, Palästina, Syrien, Mesopotamien, die iberische Halbinsel und Sizilien nahm. Während aber das oströmische Reich – außer der Rückeroberung dieser Gebiete, die nur sehr partiell, zudem selten und keineswegs dauerhaft gelang – keine Möglichkeit hatte, diese Verluste zu kompensieren, verlegte sich die Kirche auf die Christianisierung der „barbarischen" Nordhälfte Europas[10], die nicht nur neue Pfründe versprach, sondern zu einer entscheidenden Wende im Verhältnis zwischen Kirche und Königsmacht führte. Das Papsttum, das seit seinem Anbeginn

9 Zu dem noch eine zunehmende Versippung zwischen Adel und Episkopat hinzukam. „Von 54 Bischöfen Galliens im 5. Jahrhundert waren nur drei Nichtadelige." (Deschner III 494) Dies und die rasch zunehmende Lukrativität des Bischofsamtes – „Es geht ihnen gut, weil sie von den Stiftungen vornehmer Damen reich werden" (Ammianus Marcellinus, zitiert nach: Deschner III 495) – stand nicht nur in krassem Gegensatz zur eschatologischen Botschaft, zur Weltverachtung und Weltflucht des frühen Christentums, sondern führte darüber hinaus zu einer eigenartigen Neuauflage des römischen *dignitas*-Ideals, also des Strebens nach Ruhm und Ehre in herausgehobenen Positionen des römischen Staatsdienstes; zumal die katholische Kirche ihre Verwaltungsorganisation nach dem Vorbild der Administration des Imperium Romanum schuf.

10 Im begrenzten Rahmen der vorliegenden Darstellung soll es lediglich um das Gebiet des späteren Karolingerreichs gehen, da von hier aus die entscheidenden Impulse für die weitere historische Entwicklung Europas bis zur Frühmoderne ausgingen. Es soll aber nicht unerwähnt bleiben, dass weite Gebiete Europas, namentlich die skandinavischen und die slawischen Länder, wesentlich später, nämlich noch bis ins 12. Jahrhundert hinein, christianisiert wurden.

Passivität, Demut, Askese und Gehorsam gepredigt und gegenüber den Herrschern selbst auch praktiziert hatte, begann nun, angesichts der offenkundigen Schwäche seiner bisherigen Herren in Konstantinopel, allmählich in weltlichen Dingen die Initiative zu übernehmen und den ersten wichtigen Schritt auf dem Weg zur Moderne zu tun[11]: die Militarisierung des Christentums.

Christianisierung der Germanen und Germanisierung des Christentums Oder: Von der Weltuntergangssekte zur Kriegerreligion

Wenn auch nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, dass der Christianisierung der Germanen eine zielgerichtete Strategie des Papsttums zugrunde lag, so war sie aus drei wesentlichen Gründen für die katholische Kirche von großem Vorteil. Erstens gelang es ihr – wie in allen von ihr missionierten Ländern – in erstaunlich kurzer Zeit, einen riesigen Grundbesitz zu erwerben; zweitens wurde sie durch die Kreuzzüge selbst zu einer ernstzunehmenden Kriegsmacht; und drittens emanzipierte sie sich von der Dominanz des oströmischen Kaisertums, um im Gegenzug selber die Oberhoheit über die im Laufe des Mittelalters zunehmend tonangebenden Königreiche West- und Mitteleuropas zu gewinnen – in erster Linie das „Heilige Römische Reich", Frankreich und England.

Von entscheidender Bedeutung sowohl für den zweiten als auch für den dritten der eben genannten Punkte war der wohl wesentlichste Charakterzug der germanischen Stämme, wie sie von den christlichen Missionaren in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends vorgefunden wurden: ihre „Vorliebe für Streit, Kampf, Krieg; so unverkennbar, daß die Propagandisten des Christentums hier ansetzten. Der Machtgedanke wurde ein wesentliches Bekehrungsmotiv. Also mußte alles, was an Mächtigem, Magischem, an Amuletten, Orakeln, Zaubersprüchen in den heidnischen Kulten vorhanden, wirksam war, durch die Stärke, die allvermögende Magie des christlichen Glaubens überwunden werden, zumal mit dem Heiligen- und Reliquienkult. Am sichersten aber erwies sich die Quelle übernatürlicher Kraft durch die Potenz des christlichen Idols im Krieg, und innerhalb des Krieges wieder in der Schlacht. ‚Erweist sich Christus *hier* als der Helfer, so ist er es in dem ureigensten Lebensbezirk der Germanen. So wird er schon von hier aus *der* Heiland' (Schmidt). Allerdings wurde das Christentum von Anfang an mit seiner Übernahme durch die Germanen auch nationalisiert, germanisiert. Und nicht erst in christlichen Epen erschien den Germanen Christus als eine Art Volks- und Gaukönig. Die Franken hielten sich sofort für seine

11 Hier sei noch einmal dringend daran erinnert, dass es sich dabei selbstverständlich nicht um die Erfüllung eines historischen Masterplans handelt. Eher könnte man analog Marx' berühmte Sentenz anwenden: „Sie wissen das nicht, aber sie tun es." (Marx 88)

besondere Gefolgschaft, sein bevorzugtes, sein auserwähltes Volk. Die Krieger scharten sich um ihn, wie sie sich um ihre Fürsten scharten. Auch der Heilige wird jetzt als Held Christi und Gottes empfunden, germanisches Gefolgschaftsdenken auch auf seine Beziehung zu Gott übertragen, kurz, die herkömmlichen christlichen Begriffe füllen sich ‚mit einem ganz neuen Inhalt, dem germanisch-aristokratisch-kriegerischen' (Zwölfer). ‚Aus der Religion des Duldens und Leidens, der Weltflucht und der Weltverneinung haben die mittelalterlichen Germanen eine Kriegerreligion gemacht, aus dem Schmerzensmann einen germanischen Heerkönig, der mit seinen Recken erobernd durch die Lande zieht und dem man durch Kampf zu dienen hat. Der christliche Germane kämpft für seinen Herrn Christus, wie er für seinen irdischen Gefolgsherrn kämpft; selbst der Mönch in der Zelle fühlt sich als Glied der militia Christi' (Dannenbauer)." (Deschner IV 31f.) „Viele germanische Fürsten konvertierten fraglos aus rein machtpolitischen Gründen. Sie verehrten in Christus den ‚starken Gott', besonders den überlegenen Schlachtenlenker, den Siegverleiher. So der Franke Chlodwig, so Edwin von Northumbrien, die Wikinger, die sich alle nach einem Gelübde und wohlgelungenen Gemetzel taufen ließen. Und wie früher Odin als ‚Siegesgott, Siegesherr' galt, wie Wodan (Odins Name im Süden) als Kriegsgott bezeugt ist, so nun auch Christus... Und jedes christlichen Königs Ehrensache wird es jetzt, die ‚Barbaren' zu schlagen, ‚die schon in ihrer Eigenschaft als Heiden außerhalb der Weltordnung stehen'." (Deschner IV 34) Schon der Heilige Gregor von Tours (gest. 594) „bekennt ... unverhohlen zu Beginn des Fünften Buches seiner ‚Fränkischen Geschichte': ‚O möchtet doch auch ihr, o Könige, solche Schlachten schlagen, wie die, in denen eure Vorfahren ihren Schweiß vergossen haben, daß die Völker voll Furcht wegen eurer Eintracht, sich beugen müßten vor eurer Macht. Denket an Chlodowech, mit dem eure Siege begannen, was er getan hat: er tötete die Könige, die seine Gegner waren, schlug die feindlichen Völker, brachte die einheimischen unter seine Gewalt und hinterließ euch die Herrschaft darüber ungeteilt und ungeschwächt.'" (Deschner IV 251) Nicht umsonst wurde Karl der Große, der während seiner Herrschaft fast ununterbrochen Krieg führte (für die äußerst seltenen und kurzen Friedenszeiten soll er sich bitter geschämt haben), 1165 ebenfalls heiliggesprochen; ein „heiliger Warlord" gewissermaßen und als solcher in denkbar krassestem Gegensatz zu den heiligen Duldern, Märtyrern und Asketen der Antike stehend. „Und noch bis ins 7./8. Jahrhundert ließen sich fränkische Christen mit ihren Waffen begraben, ganz dem alten Heidenglauben an das Weiterleben nach dem Tod gemäß. Selbst der auferstandene Christus hält auf einem Grabstein (in dem fränkischen Friedhof bei Niederdollendorf, gegenüber Bonn, gefunden) statt des Kreuzstabes die Lanze in der Rechten, das germanische Herrschaftszeichen." (Deschner IV 34)

Auch die Konversion selbst vollzog sich nach dem germanischen Gefolgschaftsprinzip. „Im allgemeinen konvertierten die Germanen nicht individuell, sondern

kooperativ, stammesweise... Die Päpste setzten ihre Legaten auf die Fürsten an. Denn hatte man sie – ihre Frauen waren oft schon katholisch –, hatte man meist, sofort oder später, auch das Volk. Die Religion war ein Politikum, wie, unter ganz anderen Umständen, noch heute, und die Großen zogen, überredend, versprechend, drohend, ihren Anhang hinter sich her. Nicht das Evangelium jedenfalls entschied, die Überzeugung, sondern der Königsentschluß, die Fürstenheirat, Feldschlacht, Eroberung, der Vertrag." (Deschner IV 37) „Man war von vornherein, wie dann stets im Mittelalter, auf Massenerfolg aus. So ging man im Lauf des 8. Jahrhunderts immer mehr dazu über, dem Christentum um jeden Preis Bahn zu brechen und die Besiegten auch gewaltsam zu taufen." (Deschner IV 458) Auch in dieser Hinsicht veränderte sich also das Christentum wesentlich. Während in der Antike die Mission auf der Verkündung des angeblich bevorstehenden Gottesreiches, der Endzeit, auf dem Evangelium sowie den vorbildhaften Beispielen der Märtyrer, Eremiten und Asketen beruhte und sich hauptsächlich individuell vollzog (auch wenn natürlich die Prediger vor Gruppen auftraten, so wurde jedoch kein Zwang ausgeübt), standen bei der Germanenmission Gefolgschaftsdenken, Zwang, Gewalt und Angstpropaganda im Vordergrund. Die aus historisch-analytischer Sicht nach der Militarisierung des Christentums bedeutendste Veränderung im frühen Mittelalter aber betraf das Verhältnis zwischen Kirche und Reich: die Kirche gab ihre Unterwürfigkeit gegenüber den Herrschern auf und verlieh so ihrer zunehmenden Kriegsbegeisterung eine wachsende Brisanz. Die beiden Hauptingredienzien der „Ursuppe der Moderne" waren somit miteinander vermengt: die Militarisierung und das zunehmende Selbstbewusstsein der Kirche schaukelten sich gegenseitig ständig hoch und brachten so gewissermaßen die Ursuppe allmählich zum Kochen.

Gottesgnadentum und Feudalismus: Das Mittelalter erreicht sein klassisches Stadium unter dem Patronat der Kirche

Karl der Große als erfolgreichster germanischer Warlord erwies sich der Kirche als der Geeignetste, die wachsenden Ansprüche des Papsttums zu erfüllen. Schon Papst Gelasius I. (492-496) forderte „in seiner weltgeschichtliche Relevanz gewinnenden ‚Lehre von den zwei Gewalten'", die königliche Gewalt müsse „der geheiligten Autorität der Bischöfe ‚fromm den Nacken' beugen." (Deschner IV 20) Die stets auf opportunes Handeln bedachte Kirche brauchte rund drei Jahrhunderte, um diesem Anspruch Geltung zu verschaffen. Freilich soll hiermit keineswegs angedeutet werden, das Papsttum hätte über drei Jahrhunderte eine äußerst vorsichtige und beharrliche Strategie verfolgt, um schließlich die Weltherrschaft zu erlangen. Nachdem aber nun mal die gelasianische Zwei-Gewalten-Lehre in der Welt war, bot es sich den Päpsten natürlich an, günstige Gelegenheiten zu ergrei-

fen, um den erhobenen Anspruch zu verwirklichen. Jedoch: „Waren sie schwach, bogen sie sich wie Weiden im Wind. Als Patriarch Poppo von Aquileja 1024 Grado in Besitz genommen und dessen Patriarchenstuhl, was der Beginn von Venedigs Einverleibung in das deutsche Reich sein konnte, war Papst Johann XIX. sofort damit einverstanden. Als aber Poppo, im gleichen Jahr noch, fliehen mußte, der rechtmäßige Patriarch zurückgekehrt war, gab Papst Johann auch dazu seinen Segen. Drei Jahre später – Konrad II. weilte zur Kaiserkrönung in Rom – verurteilte Johann, den deutschen Wünschen gemäß, den venezianischen Patriarchen und schlug Grado wieder zu Aquileja. Und nach dem Scheitern der deutschen Ambitionen machte Johanns Nachfolger Benedikt IX. Grado wieder unabhängig." (Deschner IV 19)

Nachdem nun bereits Karls Vater, Pippin III., 754 Papst Stephan II. den symbolisch höchst bedeutenden Stratordienst – bei diesem führt der Vasall rituell seinem Herrn das Pferd am Zügel und ist ihm beim Absitzen durch Halten des Steigbügels behilflich; von daher rührt auch das Wort „Steigbügelhalter", welches, nebenbei bemerkt, der Rolle der germanischen Könige in der Geschichte des mittelalterlichen Papsttums im Großen und Ganzen durchaus gerecht wird – geleistet und sich so vor Zeugen untergeordnet hatte, weil er sich durch die hierfür erfolgende päpstliche Legitimation die endgültige Sicherung der Herrschaft in seinem Hause versprach (Hägermann 65), ließ sich Karl zum Weihnachtsfest 800 von Papst Leo III. in Rom zum Kaiser krönen. Dadurch bekräftigte er auf höchster denkbarer Ebene die – zunächst allerdings noch unvollständige – Umkehrung der Hierarchie zwischen König bzw. Kaiser und Papst, denn dieses neue westliche Kaisertum, das im weit überwiegenden Teil der Literatur fälschlich als Wiederaufnahme des untergegangenen Kaisertums des weströmischen Reiches gesehen wird – keiner der klassischen Kaiser hat sich je vom römischen Bischof inthronisieren lassen; die Idee hierzu, wäre sie zu jener Zeit geäußert worden, wäre als schlechter Witz und zudem als Majestätsbeleidigung gewertet worden –, war, wenn schon nicht von Gottes Gnaden, so doch jedenfalls von kirchlichen Gnaden. Und zwar schon deshalb, weil Karl zunächst unter Beweis zu stellen gehabt hatte, wie bedingungslos er für Papst, Kirche und Christentum Krieg zu führen bereit war; diesen Beweis trat er mit historisch beispielloser Konsequenz an.[12]

Bemerkenswerterweise entwickelte Karl im Laufe seiner Herrschaft ein dringendes Bedürfnis nach einer qualitativen Stabilisierung des christlichen Schrifttums. Hägermann (297) zitiert aus Karls „Allgemeiner Ermahnung" aus dem Jahr 789: „Reinigt die Bücher rechten Glaubens, denn manche, die recht zu Gott zu beten wünschen, beten wegen der nichtbereinigten Bücher schlecht", um anschließend zu kommentieren: „Hier spricht ein geradezu magischer Glaube an das rechte Wort, ja an den rechten Buchstaben, der Intention und Gesinnung des Betenden fast ausblendet und, einer Beschwörungsformel gleich, allein auf den

12 Siehe hierzu ausführlich Deschner IV Kapitel 15 und 16

genauesten Wortlaut als Mittel zum Erfolg achtet, so wie dies auch vor Gericht gilt." Diese Analogie zur gerichtlichen Wahrheitsfindung im Mittelalter ist in der Tat sehr aufschlussreich; hierzu stellt Haarmann (64) fest: „Überhaupt war der häufigste Fall der Wahrheitsprobe, durch deren Bestehen Gott die Wahrheit zu Tage brachte, das rituelle und korrekte Aufsagen bestimmter komplizierter Formeln, wobei zusätzlich bestimmte Gesten und Körperhaltungen vorgeschrieben waren... Schon das Wegscheuchen einer Fliege zum unstatthaften Zeitpunkt reichte aus, das Gottesurteil als gegen den Sprecher ausgegangenes festzustellen. Ungeeignete Personen, Alte, Kranke und Frauen konnten sich deshalb sogenannter Anwalter, heute Anwälte, bedienen, die statt ihrer die Formeln korrekt und vollständig hersagten. Das war schon allein deshalb unproblematisch, weil die Kundbarmachung der Wahrheit durch Gott unabhängig von der betroffenen Person allein durch die richtige Prozedur unzweifelhaft erzeugbar war." Hauptsächlich um der buchstabengetreuen Korrektheit des christlichen Schrifttums willen wurde also eine Initiative zur Reliterarisierung zumindest des Klerus in Angriff genommen, der ja, wie schon oben beschrieben, in den Jahrhunderten zuvor nicht nur jegliche intellektuellen Fähigkeiten preisgegeben hatte, sondern dazu auch noch die basalen Kenntnisse des Lesens und Schreibens sowie der Grammatik. Hierzu ergänzt Hägermann (298): „So ist Karl insbesondere über das fehlerhafte Latein entsetzt, das die Eingaben, die ihn aus den Klöstern erreichen, entstellt. ‚Wir wissen nur zu gut, wie gefährlich die Schreibfehler sind, um so gefährlicher sind die Sinnfehler. Deshalb ermahnen wir Euch, das Schriftstudium nicht allein nicht zu vernachlässigen, sondern [zu intensivieren], damit Ihr leichter und genauer die Geheimnisse der heiligen Schriften durchdringen möchtet.' Auch müßten die Schemata, Topen, Redefiguren dieser Texte erkannt werden, damit der rechte Sinn erfaßt werde."

Gerade im letzten Satz destilliert Hägermann gewissermaßen das Gründungsprogramm der durch Karls Initiative in Gang kommenden Scholastik heraus. War der Neuplatonismus zwar konstitutiver Bestandteil bereits der frühesten christlichen Theologie, gleichwohl aber durch die oben besprochene extreme Bildungsfeindlichkeit der frühen Kirchenväter ins Primitive verzerrt, so wurde sie nun durch vorsichtiges Hinzufügen zentraler Elemente klassischer antiker Bildung gewissermaßen diskursfähig gemacht. Hatte Erzbischof Ambrosius noch dekretiert, man müsse glauben und dürfe nicht diskutieren, so mündete die (partielle) Einführung der *artes liberales* und insbesondere der Dialektik in die christliche Theologie in die Erkenntnis, „daß auch die historische Überlieferung der Kirchenväter am Kriterium innerer Widerspruchsfreiheit sich messen lassen muß, denn was widersprüchlich ist, kann nicht göttlichen Ursprungs sein." (Mensching 53) Oder mit anderen Worten: „Als vernunftlose Gewalt aber hätte die *auctoritas* des Gottesstaates keine Objektivität besessen." (Mensching 45) Andererseits ging für die neuplatonisch-christliche Theologie von der Einfüh-

rung der Dialektik die Gefahr eines gewissen Relativismus aus, da die Dialektik sich als Universalinstrument für eine Überprüfung sämtlicher Glaubensinhalte nach Maßgabe des Prinzips der Widerspruchsfreiheit geradezu aufdrängte. Folgerichtig wurde scharfer Widerspruch insbesondere aus den Reihen des radikalasketischen Mönchtums gegen die Anwendung der Dialektik in der Theologie formuliert. „Petrus Damiani, einer der politisch erfolgreichsten Denker seiner Zeit, hat die antidialektische Tendenz am schärfsten zum Ausdruck gebracht. Seine Schrift *De divina omnipotentia* versucht, eine Theologie zu entwerfen, deren oberster Begriff die Allmacht Gottes ist. Die Frage, aus deren Anlaß die Schrift verfaßt wurde, war, ob Gott Geschehenes als solches ungeschehen, etwa das historische Faktum der Gründung Roms auslöschen könne. Aus der Allmacht Gottes ergibt sich, daß seinem Willen hierbei keine Hindernisse im Weg stehen, denn die *voluntas divina* ist die Ursache aller existierenden Dinge. Die Zeitordnung legt Gott keine Beschränkung auf, denn die Zeit kann dem göttlichen Willen nicht vorgeordnet sein." (Mensching 85) Hier wird erkennbar, dass Damianis Antidialektizismus, weit davon entfernt, lediglich eine Fußnote in der Geschichte der katholischen Theologie zu sein, „dem kirchlichen Kampf gegen die weltlichen Fürsten" entsprach (Mensching 89) und insofern weitreichende Implikationen für die Eskalation dieses Kampfes im 11. Jahrhundert hatte, dessen Zeitgenosse Damiani war; letzteres übrigens ein Hinweis auf die Zähigkeit, mit der die Antidialektiker noch zwei Jahrhunderte nach dem Entstehen der Scholastik Ambrosius' Verdikt aus dem 4. Jahrhundert reanimierten.

Dass die „antidialektische Reaktion" (Mensching 85) jedoch die Ausbreitung der Scholastik nicht zu verhindern vermochte, korrespondierte mit einer gewissen „Pazifizierung"[13] und Stabilisierung der Lebensverhältnisse ab dem 10. Jahrhundert. Möglicherweise von diesem Zeitraum an kamen die von Zinn geltend gemachten Verbesserungen in der Landwirtschaft allmählich zum Tragen: „Die vermehrte Produktion von Proteinen aus Gemüse und von pflanzlichem Eiweiß aus Hülsenfrüchten hat vermutlich den allgemeinen Gesundheitszustand der Bevölkerung gehoben." (Hartmann 3) Dennoch sei erneut an den – absolut gesehen – sehr niedrigen Ernährungsstandard in jener Zeit erinnert. Die sich allmählich ausdifferenzierende Idee des Gottesgnadentums, die eng mit dem Neuplatonismus verbunden war, führte im späten karolingischen Reich zur Ausbildung des Feudalismus, dessen wesentlicher Kern, das Lehnswesen, diesen Ideenkomplex *in materiam* abbildete. Aller Grund und Boden samt lebendem und unbelebtem

13 Dies ist keinesfalls absolut, sondern strikt relativ zu sehen zum völlig enthemmten und allgemeinen Morden und Brandschatzen der ausklingenden Völkerwanderungszeit und zu den monströsen Metzeleien Karls des Großen; überhaupt fällt es nicht leicht, Abstufungen bezüglich der Gewaltausübung seitens der Herrscher im vorindustriellen Europa vorzunehmen, die einander darin kaum jemals nachstanden. Gleichwohl ist es notwendig, dies im Rahmen des zur Verfügung stehenden Begriffsapparats zu tun, wenn der Versuch, Geschichte zu analysieren, nicht gänzlich preisgegeben werden soll.

Inventar war idealiter Eigentum des Königs, der Teile davon als Lehen an seine Vasallen vergab; diese wiederum gaben Teile ihres Lehens an ihre Vasallen weiter usf. – entsprechend der Idee des Neuplatonismus von der abgestuften Partizipation der Menschen am Einen nach Maßgabe ihrer Macht. Dadurch wurde dem ungehemmten Rauben, Morden und Plündern, das insbesondere die Merowingerzeit prägte, ein gewisser Riegel vorgeschoben, denn die Vasallen, die sich ihren Herren gegenüber zu Treue und Waffendienst verpflichteten, konnten von diesen wiederum Schutz und Verteidigung einfordern – freilich nur in unvollkommener Gestalt und sehr engen Grenzen, die der äußerst schwach entwickelten Fernkommunikation und Waffentechnik geschuldet waren. So zeigt Borst (428ff.) anhand eines Verwandtenmords um der Macht über eine Burg willen und des daraus erwachsenden Konflikts, der in blutberauschte Raserei eskaliert, wie das durchaus konsequente Eingreifen des Königs völlig folgenlos bleibt, da die bereits in den Konflikt Verwickelten – Adlige und Nichtadlige – selber Fakten schaffen, die einem Zugriff von außen unter den Bedingungen der Zeit unzugänglich bleiben. Jedenfalls entstand so aber eine in ihrer Wirkmächtigkeit nicht zu unterschätzende religiös-kulturell-symbolische Ordnung, die die sozialen Gesamtprozesse zum Ende des ersten Jahrtausends zu einem Stillstand kommen ließ. Die Bemühungen Karls des Großen um Schaffung einer wie bescheiden auch immer dimensionierten Infrastruktur in seinem Reich stoppten den seit einem halben Jahrtausend ungebremsten Zerfall von Sozialität, Produktion, Bildung und Kultur und schufen so die Voraussetzung für das klassische Stadium des Mittelalters, das von einer allgemeinen Stagnation sämtlicher Lebensverhältnisse und einer geradezu ängstlichen Ablehnung jeglicher Neuerungen in der Philosophie und Theologie geprägt war. So hätte ohne die Eskalation des Machtkampfs zwischen Königtum und Papsttum im Investiturstreit die europäische Geschichte durchaus gewissermaßen „sanft entschlafen" können, und eine wie auch immer geartete spätere Entwicklung hätte zunächst eine Überwindung dieser allumfassenden Agonie vorausgesetzt.

Doch diese Eskalation, von der im nächsten Abschnitt ausführlich die Rede sein soll und in der, um im oben gewählten Bild zu bleiben, die Ursuppe der Moderne den Siedepunkt erreichte, hatte manifeste Gründe und Voraussetzungen in der gegen Ende des ersten Jahrtausends sich intensivierenden Zugewandtheit der Kirche zum Kriegswesen, mit der sie ihr zunehmendes Selbstbewusstsein massiv untermauerte. War der Kriegsdienst für Kleriker bis zum 6. Jahrhundert noch strikt ausgeschlossen, mussten „seit Ende des 7. Jahrhunderts ... Bischöfe und Äbte ihre dienstpflichtigen Hintersassen und Vasallen persönlich dem Heer zuführen. Zwar sollten sie selbst nicht schlachten, töten. Aber Pippin II. der Mittlere (gest. 714) sah kriegstüchtige Kleriker nicht ungern. Und unter seinem Sohn Karl Martell waren streitende Seelenhirten schon eher die Regel." (Deschner VI 43) Diese Entwicklung setzte sich unter den Karolingern unvermindert

fort. „Ludwig II. erließ 866 noch verschärfte Bestimmungen über den klerikalen Kriegsdienst. Nur ein triftiger Grund, hohes Alter etwa oder Krankheit, entband davon. Bloß ein einziger italienischer Bischof, Ansovin von Camerino, war seinerzeit unseres Wissens vom Kriegsdienst befreit." (Deschner VI 44f.) Wohlgemerkt, die Initiative zu dieser Entwicklung war vom Klerus selbst ausgegangen. „Im 7. Jahrhundert ... wird militärische Tüchtigkeit ‚geradezu eine Art Voraussetzung für die Heiligkeit' (Prinz)." (Deschner VI 43)

Konsequenterweise sind Kleriker in der Folgezeit an der Spitze aller christlichen Heere zu finden, werden kircheneigene Trutzburgen errichtet, Kathedralen zu letzteren aufgerüstet. „Hat doch die Kirche selbst im Laufe des 10. Jahrhunderts ihre Einstellung zum Kriegsdienst der Christen, zum Soldatenstand, insofern noch geändert, als der Stand des Kriegers gleichsam ‚christianisiert', um nicht zu sagen ‚verkirchlicht' worden ist. Bekam dieser blutrünstige Beruf, dieses legitimierte Morden doch jetzt ‚eine unmittelbare kirchliche Zwecksetzung [...]' (Erdmann)." (Deschner VI 49f.)

Der Investiturstreit: Die althergebrachte Ordnung gerät aus den Fugen

Eine neue Qualität nahm die Aufrüstung der Kirche unter dem Pontifikat Gregors VII. (1073-1085) an. Dieser Papst, „von der fixen Idee beherrscht, die speziell seine Idee war: daß der Papst der Herr der Welt sei" (Deschner VI 254), „forderte nicht nur von der weltlichen Macht Kriege für die Kirche, sondern Kriege von der Kirche selbst. Von seinem Amtsantritt an war er eifrig mit Aufrüstung, mit Kriegsvorbereitungen befaßt. Die Kollekte und Geschenke, die laufend von England bis Spanien in Rom eintrafen, wurden von ihm zur Schaffung einer Streitmacht benutzt. Ständig sammelte er für seine wirklichen oder projektierten Attacken Soldaten, und da er immer zuwenig hatte, erklärte er es geradezu zur Aufgabe des Gläubigen, sich der ‚militia sancti Petri' (ein von ihm geprägter Begriff) zu weihen. Er sanktionierte auch den Angriffskrieg." (Deschner VI 263)

Entsprechend war sein Verhältnis zur weltlichen Macht. „Denn er will anstelle der Fürsten, will über sie herrschen, weshalb er Herzöge und Könige schmäht, herunterputzt, sie, in einem Schreiben an Bischof Hermann von Metz, des Hochmuts, Raubes, der Treulosigkeit, des Mordes bezichtigt, ‚Verbrechen fast jeglicher Art, auf Betreiben des Teufels, des Fürsten der Welt'; und behauptet, sie wollten mit blinder Gier, mit unerträglicher Anmaßung die Menschen beherrschen [...]." (Deschner VI 251) Im *Dictatus papae*, „jenen undatierten, aber 1075 entstandenen 27 knappen, ungeordneten Pseudo-Rechtssätzen, die vermutlich Grundlage einer neuen Rechtssammlung sein sollten", legte er u.a. fest, „[d]aß es allein ihm ... erlaubt ist, entsprechend den Erfordernissen der Zeit, neue Gesetze auf-

zustellen", „[d]aß er allein die kaiserlichen Herrschaftszeichen verwenden kann", „[d]aß alle Fürsten allein des Papstes Füße küssen", „[d]aß es ihm erlaubt ist, Kaiser abzusetzen", „[d]aß sein Urteilsspruch von niemandem widerrufen werden darf und er selbst als einziger die Urteile aller widerrufen kann", „[d]aß er von niemandem gerichtet werden darf" und „[d]aß die römische Kirche niemals in Irrtum verfallen ist und nach dem Zeugnis der Schrift auch in Ewigkeit nicht irren wird." (Deschner VI 254f.)

Dabei hatten die römischen Bischöfe „[z]unächst ... länger als zwei Jahrhunderte nie auf einer Einsetzung durch Jesus bestanden, hatten sie nie darauf gepocht, Nachfolger Petri zu sein. Vielmehr kannte die ganze frühe Kirche keinen durch Jesus gestifteten Ehren- und Rechtsprimat des römischen Bischofs. Vielmehr steht ein solcher Primat im strikten Widerspruch zur Lehre aller alten Kirchenväter, auch der berühmtesten [...]." (Deschner VI 252) Dieser Widerspruch war Gregor durchaus bewusst. „Deshalb polemisiert er so erpicht gegen das Herkommen. ‚Falls Du dagegen', belehrt er Bischof Wimund von Aversa, ‚auf das Herkommen ... verweist, so ist dazu anzumerken, daß der Herr sagt: ‹Ich bin die Wahrheit und das Leben.› Er sagte nicht: ‹Ich bin das Herkommen›, sondern ‹die Wahrheit›. Und gewiß ist, um ein Wort des heiligen Cyprian zu verwenden, jedes Herkommen, sei es auch noch so alt, noch so verbreitet, der Wahrheit in jedem Fall hintanzustellen und eine Gewohnheit, die im Widerspruch zur Wahrheit steht, zu verabscheuen...'" (Deschner VI 250f.)

Nun war die Wahrheit als göttliches Prinzip aber nur durch die Lektüre der Heiligen Schrift sowie der Lehren der Kirchenväter feststellbar[14], wie ja auch Gregor selber beteuerte, er greife „auf die Verfügungen der heiligen Väter zurück, ohne etwas Neues, ohne etwas aufgrund eigener Erfindung zu bestimmen. Deren Satzungen bewahren und verteidigen wir, wenn wir in kirchlichen Angelegenheiten ein Urteil gefällt haben oder fällen; nicht Neuerungen oder Unsriges tragen wir vor, vielmehr befolgen und führen wir aus, was von ihnen durch Einwirkung des Heiligen Geistes vorgetragen worden ist." (zitiert nach: Deschner VI 251) Da aber die Verfügungen Gregors zur Unterordnung der Könige unter die Päpste sowie zur Investitur der Bischöfe, die nur noch dem Papst zustehe, in offenkundigem Widerspruch zur über Jahrhunderte geübten Praxis im Verhältnis zwischen Königsmacht und Kirche standen und „der König beim Verlust der Investitur auch die Verfügung über das gesamte Kirchengut [verlor]" (Deschner VI 273), war nicht nur eine Eskalation im Machtkampf zwischen Papst und König vorprogrammiert, sondern auch eine Eskalation im Kampf um die Wahrheit. Dieser Kampf um die Wahrheit wurde von Parteigängern Gregors VII. wie auch Heinrichs IV. mit unerbittlicher polemischer Schärfe geführt. „Für Heinrich IV.

14 Als dritten Weg der Wahrheitsfindung kannte man „entsprechend der Mentalität der Zeit auch ... die Heranziehung geschichtlicher Ereignisse als ‚exempla', deren Gültigkeit für die eigene Zeit nicht in Frage gestellt wurde, da schließlich Gott die Geschichte lenkte." (Quellen 4)

stritten u.a. Bischof Wido von Osnabrück, der Scholasticus Wenrich von Trier ..., der Ravennater Jurist Petrus Crassus. Als Gregorianer traten in Italien Kardinal Deusdedit sowie die Bischöfe Anselm II. von Lucca und Bonizo von Sutri in den Ring; in Deutschland ... Bernold von Blasien ... und Manegold von Lautenbach [...]." (Deschner VI 314) „Während die einen die herrschende und historisch gewachsene Ordnung des gottgewollten Zusammenwirkens beider Gewalten in genau der Form wollten, wie sie praktiziert wurde, diese allein auch für richtig hielten und das zu beweisen sich bemühten, verkündeten die anderen den Vorrang der geistlichen Gewalt vor der königlichen, die Herrschaft des Inhabers der höchsten geistlichen Gewalt auch über die Person des Trägers der höchsten weltlichen Gewalt in geistlichen und moralischen Angelegenheiten – Gedanken, deren politische Sprengkraft die einen Zeitgenossen erschreckt zur Kenntnis nahmen, während die anderen überzeugt waren, daß damit gerade die alte und gottgewollte Ordnung wiederhergestellt werde, und Widerstand dagegen gar nicht verstehen konnten. [...] In den Streitschriften taucht immer wieder der Vorwurf auf, die Gegner seien ‚moderni', sie suchten Neues einzuführen, während man selbst das alte Wahre verteidige. Da die Tradition das einzige Arsenal war, aus dem man seine geistigen Waffen holen konnte, und da Freunde wie Gegner aus dem selben Arsenal schöpften, also alle dieselben Quellen benützten, konnte auf diesem Weg die ‚Wahrheit' nicht gefunden werden. Das Traditionsgut war so reichhaltig, stammte aus so verschiedenen Epochen und unterschiedlichen Situationen, daß es, wenn man es als Ganzes als verbindlich ansah, Argumente für den je eigenen Standpunkt lieferte, man mußte es nur entsprechend auswählen – ein Verfahren, das eine Seite der andern als unzulässige und die ‚ganze' Wahrheit verfälschende Methode vorwarf. Selbst wenn dieselben Stellen zitiert wurden – was häufig genug vorkam –, so konnten sie dennoch unterschiedlich interpretiert werden. [...] So wird gerade in der Streitschriftenliteratur die Aussichtslosigkeit des Unterfangens deutlich, aus der ... Tradition den Beweis für die Richtigkeit der eigenen Ordnungsvorstellungen zu erbringen." (Quellen 4f.)

„Ausgelöst wurde ... diese Diskussion durch die Bannung und Absetzung Heinrichs IV. im Jahre 1080 und die Eideslösung.[15] Sie führten zu der Grundsatzfra-

15 Schon 1076 erklärte Gregor VII. den deutschen König Heinrich IV. als abgesetzt und dessen Untertanen als von ihrem Treueid gegenüber Heinrich gelöst. Dieser Akt, verbunden mit der Exkommunikation des Königs – „ein bisher unerhörtes, riesiges Aufsehen erregendes Vorgehen gegen den ‚Gesalbten des Herrn'. Denn schon oft hatte zwar ein katholischer König einen Papst abgesetzt (so auch Heinrich IV., der Gregor VII. 1076 gleich drei Mal absetzte, ohne allerdings – auch dies ein Novum – diesen Beschluß auch durchsetzen zu können; C.W.), noch nie aber ein Papst einen katholischen König exkommuniziert." (Deschner VI 278) –, wurde zunächst durch den berühmten „Gang nach Canossa" und die darauf folgende Wiederaufnahme Heinrichs in die Gemeinschaft der Christen revidiert. Doch „[d]as Königtum hatte sich bis in den Staub vor [Gregor] gedemütigt, und diese Niederlage war unauslöschlich und folgenreich, der Anspruch des Papstes, auch den König absetzen zu können, grundsätzlich anerkannt." (Deschner VI 288) Und nachdem eine zu Heinrich in Opposition stehende Gruppe deutscher Fürsten Rudolf von Rheinfelden zum Gegenkönig gewählt und so den Bürgerkrieg entfacht hatte, nachdem weiters Gregors „deutscher Anhang ... ihm

ge, ob ein Papst überhaupt die Kompetenz besitze, dies alles kraft seines Amtes zu tun, unterstützt zudem noch durch den Zweifel, ob Gregor persönlich überhaupt rechtmäßig den Stuhl Petri bestiegen habe." (Quellen 4) Hierzu schreibt Deschner (VI 277): „Gregor war im Tumult erhoben, das Papstwahldekret von 1059 ebenso mißachtet worden wie das darin garantierte Recht des deutschen Königs." War Gregors Vorgehen gegen Heinrich allein schon mehr als spektakulär und im höchsten Maße geeignet, die bisher unhinterfragten Machtverhältnisse grundsätzlich zu verändern, beförderten die Zweifel an der Legitimität seines Pontifikats noch zusätzlich die Schärfe der Polemik der heinricianischen Partei, die von der gregorianischen Partei allerdings an eskalierender Wut weit übertroffen wurde. Warf Wenrich von Trier Gregor u.a. vor, „daß er auf vielerlei Weise, vornehmlich aber in kirchlichen Dingen, durch Verkauf seines Dienstes eine Unmenge Geld zusammengebracht, davon sich eine Gefolgschaft bestochener Menschen geschaffen hat, bei denen er nur ihre Tollkühnheit suchte" (Quellen 75, 77), rief Manegold von Lautenbach gleich zur Ermordung der Anhänger Heinrichs auf: „Wer nicht aus persönlicher Rache oder Habgier, sondern ... in öffentlichem Kampf für ... den apostolischen Stuhl ... einen Heinricianer tötet, begeht nichts Unrechtes." (zitiert nach: Deschner VI 315)

Dieser literarische Krieg begleitete mit erheblicher Verzögerung den bereits seit der Erhebung Rudolfs von Rheinfelden zum Gegenkönig tobenden Bürgerkrieg, der durch eine tiefgehende Spaltung des gesamten Reiches, eine außergewöhnliche Brutalität in den Kampfhandlungen und eine enorme Anzahl an Todesopfern gerade in der Zivilbevölkerung eine neue Qualität in der Geschichte der Kriege des Mittelalters markiert. Denn erstmals reichten die Folgen eines Machtkampfes zwischen zwei rivalisierenden Potentaten mit voller Wucht bis auf die Ebene der Bevölkerungsmasse und verwickelte diese mit bis dahin ungekannter Schärfe in einen fanatisch geführten Konflikt, dem sie sich in keiner Weise mehr entziehen konnte. In zahlreichen Bistümern wurden Gegenbischöfe eingesetzt, die sich mit der gleichen Vernichtungswut mit ihren Kontrahenten auseinandersetzten wie Papst und König. „Betrachten wir, beispielsweise, einmal die Diözese Augsburg im späten 11. Jahrhundert. Nach dem Tod des Ortsbischofs Embriko Ende Juli 1077 kam es zu einer Doppelwahl. Domklerus, Volk sowie der angeblich größere und bessere Teil der ‚hochstiftischen' Ministerialität wählten den Domkanoniker und Propst Wigolt. König Heinrich erhob seinen Günstling und Kapellan Siegfried (II.), den die Augsburger Bischofskataloge auch als rechtmäßig führen, obwohl er bis zu seinem Tod Heinrichs eifriger Parteigänger blieb. Andererseits machte sich Welf IV. für Wigolt stark, der an Ostern 1078 durch den aus Mainz vertriebenen Erzbischof Siegfried und durch Gegenkönig Rudolf in Gos-

zur römischen Fastensynode 1080 eine Beschwerde [geliefert hatte], die an Heinrich IV. kein gutes Haar ließ" (Deschner VI 294), bannte der Papst den König ein zweites Mal, erklärte ihn erneut für abgesetzt, löste wieder den Treueid und benannte Rudolf von Rheinfelden als legitimen König.

lar die Investitur erhielt; dabei bedrohte er den von Heinrich unkanonisch für Augsburg bestellten Siegfried mit dem Kirchenausschluß. Nun entbrannte ein jahrelanger Kampf im Bistum: ‚Schauplatz heftiger militärischer Auseinandersetzungen' (Horn); ‚Plünderungen, Zerstörungen, Metzeleien' (Zoepfl). Bischof Wigolts Bundesgenosse Welf IV. äscherte 1080 Augsburgs Vorstädte samt Peterskirche auf dem Perlach ein. 1081 belagerte der neue Gegenkönig Hermann von Lützelburg (bekannter unter dem Namen Hermann von Salm; C.W.) drei Wochen lang die Stadt, verbrannte die Vorstädte, verbrannte und verwüstete umliegende Dörfer, ohne den offenbar von Bischof Siegfried selbst verteidigten Ort nehmen zu können – Bischof Wigolt suchte wohl meist in Füssen Schutz. 1083 gingen erneut viele schwäbische Dörfer und Kirchen in Rauch auf, Mord und Raub herrschten." (Deschner VI 333) Zur selben Zeit fand das Gleiche in noch weit größerem Maßstab in Rom statt, wo ebenfalls zwei konkurrierende Bischöfe – in diesem Fall also gleich zwei konkurrierende Päpste, Gregor VII. und Clemens III. – sich mit der jeweiligen Unterstützung zweier konkurrierender Potentaten bekämpften – hier der Normannenherzog Robert Guiscard und Heinrich IV. – und dabei Stadt und Umgebung aufs äußerste verwüsteten sowie die Bürger Roms derart barbarisch massakrierten, „daß sich diese ... so verzweifelt auf [die Normannen] stürzten, daß selbst tausend eilends von außen herangeführte Reiter die Situation nicht meistern konnten, bis der Herzog die Häuser in Flammen setzen ließ und zwei Stadtteile niederbrannten – das Marsfeld vielleicht bis zur Brücke Hadrians, das Viertel vom Lateran bis zum Colosseum –, ein einziger Sturm aus Blut und Feuer [...]." (Deschner VI 311f.) Der Historiker Ferdinand Gregorovius urteilte: „Der Investiturstreit dauerte ein halbes Jahrhundert, und nicht minder wütend als der dreißigjährige Krieg hat er Deutschland (und auch Italien) verheert..." (zitiert nach: Deschner VI 385)

Über die unmittelbaren Kriegseinwirkungen hinaus wurde die gesamte Bevölkerung bezüglich ihrer Heilserwartung, die im Rahmen der katholischen Kirche ja engstens mit der Gültigkeit der empfangenen Sakramente und dadurch auch mit der Legitimität der sie spendenden Priester zusammenhing, durch die mit fanatischem Eifer betriebene gegenseitige Verketzerung der miteinander verfeindeten Parteien aufs äußerste verunsichert und verängstigt. „Wer konnte sich noch darauf verlassen, daß die von einem simonistischen oder auch nur der Simonie verdächtigten Priester gespendeten Sakramente auch tatsächlich wirksam sein würden?" (Struve 225) Gerade aber auch die durch Gregor VII. ausgesprochene Lösung der Untertanen Heinrichs IV. von ihrem Treueid diesem gegenüber stürzte ungezählte Menschen in traumatisierende Gewissensnöte, da Meineid nach mittelalterlichen Vorstellungen ein Kapitalverbrechen war – und ein spektakuläres Ereignis, nämlich der Tod des Gegenkönigs Rudolf von Rheinfelden in der Schlacht an der Elster am 15. Oktober 1080, diese Vorstellungen noch bestärkte; war er „doch nicht nur am Unterleib schwer verwundet worden, sondern hatte

im Gemetzel auch die rechte Hand verloren, die Schwurhand, mit der er einst Heinrich die Treue gelobt [...]." Dies „wirkte tief auf die Mentalität der mittelalterlichen Menschen." (Deschner VI 306f.)

Insgesamt erschien diese Zeit der Spaltung zwischen König und Papst, zwischen König und Gegenkönig, Papst und Gegenpapst, Bischof und Gegenbischof, den in ihr lebenden Menschen als ein Zustand allgemeiner Verwirrung sämtlicher Begriffe und Zerstörung jeglicher Gewissheiten. „Übereinstimmend konstatierten die Zeitgenossen einen erschreckenden Verfall sittlicher Grundwerte: Nirgends mehr seien verwandtschaftliche Bindungen, Treue und Freundschaft, Gehorsam, Gottesfurcht oder Ehrerbietung gegenüber den Menschen anzutreffen. Nur noch selten seien Zucht, Schamgefühl und Wahrheitsliebe zu finden, während die Lüge die Welt regiere. Göttliche und menschliche Satzungen hätten keinen Bestand, vielmehr gebärde sich jeder als sein eigener Richter und Vogt." (Struve 208f.) Und Bischof Wido von Osnabrück kommentierte zwischen 1084 und 1085: „Schlimmeren Rat aber konnte keiner geben, als unter dem Schein des Friedens das Schwert der Zwietracht zwischen Sacerdotium und Regnum zu schleudern. Dadurch wird das Innerste der Frömmigkeit zerrissen, Kraft und Einigkeit der Liebe und Freundschaft werden zerstört; die durch das Band des Glaubens nach Recht und Gesetz verbunden sind, entzweien sich zum Verderben der Seele, der Friede der Christenheit wird verbannt, Spaltungen werden erregt, Aufstände geschürt, tödliche Kämpfe begonnen, Rechte, Gesetze und die Kirchenstrafe werden überall umgestoßen, Raubgesindel und anderen erzverdorbenen Menschen wird Gelegenheit verschafft, Übles zu tun, und schließlich und endlich, wenn die beiden Häupter der Kirche uneins sind, wird alles für die Seele oder den Leib Nützliche in Verwirrung gebracht und neigt sich zum Untergang." (Quellen 269)

Die Kreuzzüge: Erster Vorschein der Moderne

Diese Momente und Anzeichen von Umbruch und Krise setzten sich in den Kreuzzügen noch verstärkt fort; die „Ursuppe" begann überzukochen. „[Z]um erstenmal zogen fast alle Bevölkerungsschichten in den Krieg, strömte auch die Masse der Bauern bewaffnet fort... Indes sind die Gründe für das Aktivieren der Armen und Ärmsten blamabel genug. Wurde doch die große Mehrheit der Landarbeiter mit wachsender christ-katholischer Macht im 11. Jahrhundert leibeigen und Objekt verstärkter Ausbeutung, wurde ihr Land doch immer mehr geraubt oder durch Fehden und Jagden verheert. [...] Allein zwischen 970 und 1040 zählte man 48 Hungerjahre. Auch 1094 gab es eine Hungersnot und Unruhen. Und gerade die Zeit unmittelbar vor Beginn des Ersten Kreuzzuges war, besonders in Frankreich, dessen Bevölkerung wie die einiger Nachbarländer, stark zugenommen, aber nur

kärgliche Bodenerträge hatte, ununterbrochen vom Elend der Massen, der Verschuldeten, Enterbten, Ausgestoßenen gezeichnet. Und diese folgten um so leichter den Verlockungen der geistlichen Verführer, als sie nun auch gegen den Willen ihrer Herren wegziehen konnten." (Deschner VI 348) Zumal Papst Urban II., der Initiator des Ersten Kreuzzuges, seinen Zuhörern auf der Synode von Clermont-Ferrand, „einer großen Menschenmenge" (Deschner VI 350), im November 1095 die genannten Motive deutlich und nicht ohne Zynismus vor Augen führte: „Kein Besitz, keine Haussorge soll euch fesseln. Denn dieses Land, in dem ihr wohnt, ist allenthalben von Meeren und Gebirgszügen umschlossen und von euch beängstigend dicht bevölkert. Es fließt nicht vor Fülle und Wohlstand über und liefert seinen Bauern kaum die bloße Nahrung. [...] Tretet den Weg zum Heiligen Grab an, nehmt das Land dort dem gottlosen Volk, macht es euch untertan!" (zitiert nach: Borst 319)

Anscheinend zeitigten die Vernichtungsstürme, Verwüstungen und Traumatisierungen der vergangenen Jahrzehnte Folgen, die einer neuen Qualität destruktiven Verhaltens Vorschub leisteten: „Ganze Dörfer entleerten sich. Tausende durch geistliche und weltliche Fürsten restlos verelendete Leute brachen auf, für Christus zu kämpfen. Arbeitslose, Landstreicher, Hungernde entflohen ihrer Not im Vertrauen auf den Herrn und seine Heerscharen und auf das Land, in dem Milch und Honig fließen sollten. Wie Heuschreckenschwärme fielen sie im Osten ein und erlangten bereits im christlichen Ungarn den schönsten Ruf. Denn obwohl dort überall von ihren Glaubensbrüdern auf königliche Weisung herzlich empfangen, vergewaltigten, raubten, mordeten sie bald, wo immer sie Lust dazu hatten – und sie hatten fast immer Lust. Guibert von Nogent, der französische Abt, meldet darüber: ‚Nicht zufrieden damit, gütig aufgenommen worden zu sein, gingen die Fremdlinge, von einem unbegreiflichen Wahnsinn getrieben, bald dazu über, die Einwohner zu mißhandeln..., sie setzten die öffentlichen Getreidespeicher in Brand, entführten die jungen Mädchen und taten ihnen Gewalt an, schändeten die Ehen..., jeder lebte, wie er konnte, von Mord und Plünderung und alle brüsteten sich mit unbegreiflicher Frechheit, sie würden bei den Türken ebenso hausen.'" (Deschner VI 369f.) Schon vorher hatte „[d]er ‚Bauernkrieg' ... bekanntlich mit der grauenhaften Abschlachtung und Ausraubung der meisten Judengemeinden in den rheinischen Bischofsstädten [begonnen], aber auch noch derer in Rouen oder Prag, wodurch viele der bitterarmen Pilger erst zum nötigen Reisegeld kamen." (Deschner VI 362) „Ja, ‚Bring einen Juden um und rette deine Seele', lautete die Parole. Und immer öfter glaubte man bald, nicht nur seine Seele, sondern auch seine verschuldete Haut retten zu können. Erschlug man nämlich einen Juden, befreite man sich von der Rückzahlung des Kapitals und der Zinsen." (Deschner VI 366)

Nachdem neun Zehntel der Kreuzfahrer auf dem Weg nach Jerusalem ums Leben gekommen waren, kulminierten die im Namen Christi begangenen Greu-

el in der am 15. Juli 1099 eingenommenen „Heiligen Stadt". „Laut Kaplan Fulcher von Chartres köpfte man allein in der Al-Aksa-Moschee etwa zehntausend Menschen. Und die Juden wurden in ihre Hauptsynagoge gestopft, bis sie übervoll war, und lebendigen Leibes verbrannt... Die ganze jüdische Gemeinde Jerusalems, von den Ägyptern wohlgelitten, kam so im Feuer um – ‚ein gerechtes Gottesurteil': Erzbischof Wilhelm. Man schonte weder Frauen noch Greise noch Kranke, man trat Säuglinge mit dem Schuh kaputt, knallte sie gegen die Mauern, man zerbrach den Opfern das Genick, man säbelte nieder, stach ab, zerhackte, erschlug, stürzte zu Tod. [...] ‚Jeder Plünderer', schreibt der Erzbischof von Tyrus, ‚erklärte das Haus, das er gerade betreten hatte, mit seinem ganzen Inhalt für sein eigen bis in alle Ewigkeit. Denn vor der Einnahme der Stadt hatten die Pilger ausgemacht, daß nach ihrer gewaltsamen Eroberung dasjenige, was jeder von ihnen in Besitz nehmen würde, auf Grund des Besitzrechtes unangefochten für immer sein bleiben sollte.[16] Folgerichtigerweise (!) gingen die Pilger höchst sorgfältig (!) vor und töteten dreist jeden Einwohner.' Jerusalem wurde entleert von allen Moslems und Juden." (Deschner VI 381f.) Laut Deschner (VI 383) kamen im Ersten Kreuzzug insgesamt über eine Million Menschen ums Leben – ein Ausmaß an Vernichtung, wie es sonst nur aus den Großkriegen der Moderne bekannt ist. Beispielhaft für die bereits in dieser Zeit sich herausbildende ausufernde Gewalt- und Vernichtungsbereitschaft um materieller Bereicherung willen – die in den Kreuzzügen allerdings noch wesentlich von religiösem Fanatismus dominiert wurde – ist das Massaker von Akkon im Dritten Kreuzzug, das Deschner wie folgt schildert (VI 565): „Nachdem während der langen Belagerung etwa 30000, nach anderen Quellen mehr als 60000 Christen durch ungezählte Schlachten, durch Hunger, Krankheit, Pest umgekommen sein sollen, die Zernierten in äußerste Not geraten waren, die Breschen in den Mauern sich vervielfachten, verbreiterten, kaum mehr geschlossen werden konnten, ergab sich die Besatzung am 22. Juli 1191 gegen Zusicherung des Lebens und freien Abzugs aller Bewohner mit ihrem Besitz, die Summe von zweihunderttausend Goldstükken, die Freigabe von zweitausendfünfhundert christlichen Gefangenen sowie Rückgabe des angeblich echten Kreuzes, ‚des Kreuzes der Kreuzigung'. Die Zahlungen an die Christen sollten innerhalb von zwei Monaten erfolgen. Aber bereits nach einer Woche erregte sich Richard Löwenherz über unterbliebene Leistungen. Und obwohl er schon Geld des keinesfalls reichen, weil viel zu freigebi-

16 Kaplan Fulcher von Chartres ergänzte hierzu: „Denn wer dort arm war, wurde hier reich durch Gott, und wer nicht einmal ein Dorf besessen, hat hier durch des Herren Gunst eine ganze Stadt." (zitiert nach: Deschner VI 457) Und der berühmte Kirchenlehrer Bernhard von Clairvaux warb für den Zweiten Kreuzzug (1147-1149), der übrigens wie der erste „mit vielen Judenabschlachtungen am Rhein" begann (Deschner VI 472), u.a. mit den Worten: „Du tapferer Ritter, du Mann des Krieges, jetzt hast du eine Fehde ohne Gefahr, wo der Sieg Ruhm bringt und der Tod Gewinn. Bist du ein kluger Kaufmann, ein Mann des Erwerbs in dieser Welt – einen großen Markt sage ich dir an; sieh zu, daß er dir nicht entgeht." (zitiert nach: Deschner VI 470)

gen Sultans sowie die gefangenen Christen erhalten hatte, ließ er am 20. August nachmittags einige tausend Gefangene nebst Frauen und Kindern abstechen... Die Ritter Christi rissen ihnen die Gedärme heraus, um verschlucktes Gold zu finden, und verbrannten die Leichen, um noch die Asche zu sondieren."

Insofern bleibt Zinns Kommentar zum Charakter der Kreuzzüge unzureichend, wenn er schreibt, es wäre „falsch, bereits die Kreuzzüge als Auftakt des modernen Kolonialismus zu charakterisieren. Nicht nur der politische und ideologische Hintergrund der Kreuzfahrten hebt sie prinzipiell vom neuzeitlichen Kolonialismus ab, sondern ihre militärtechnischen Voraussetzungen sind eben grundverschieden." (Zinn 20) Gewiss ist Zinn darin zuzustimmen, dass der Kolonialismus nicht mit den Kreuzzügen beginnt, und seine zitierten Hinweise auf die prinzipiellen Unterschiede zwischen beiden sind stichhaltig. Dennoch übersieht er eine hochbedeutende Gemeinsamkeit. Bereits in den Kreuzzügen etablierte sich nämlich ein Glücksritter- und Abenteurertum, wie es dem gesamten vorhergegangenen Jahrtausend vollkommen unbekannt war. Hintersassen, Bauern und kleine Handwerker, die noch nie in ihrem Leben ihr Dorf samt nächster Umgebung verlassen hatten, brachen ins Unbekannte auf, um raubend, mordend und plündernd sich zu Stadttyrannen aufzuschwingen und Vermögen aufzuhäufen, für die sie in ihrer Heimat nicht einmal einen Begriff gehabt hätten.

Und noch unter einem weiteren Aspekt lassen die Kreuzzüge einen Vorschein der Frühmoderne erkennen: „Die Kreuzfahrer rüsteten sich vor der Einschiffung in Oberitalien aus. Die Entstehung der frühindustriellen Großbetriebe in den oberitalienischen Republiken geht wesentlich auf diese Versorgungsfunktion für die Kreuzzüge zurück. Das berühmte Arsenal in Venedig (gegründet 1104) entwickelte sich im 13./14. Jahrhundert zu einem Großbetrieb mit etwa 2000 Beschäftigten. Der Schiffbau und die Waffenproduktion ließen das Arsenal vom 15. Jahrhundert an in industrielle Dimensionen hineinwachsen. Der Metallbedarf Venedigs erreichte einen Umfang, der die Stadtrepublik nach einer eigenen Versorgungsbasis suchen ließ. Auf militärischem Weg gelangte Venedig in den Besitz der Bergwerke und Hütten Friauls. Die oberitalienische Wirtschaftsentwicklung wurde somit ganz wesentlich durch Krieg und Rüstung seit den ersten Kreuzzügen angeregt." (Zinn 62)

Das Ende der Gewissheit

Der brutale Kampf um die „Wahrheit" insbesondere im Investiturstreit zeitigte auch Folgen in der Philosophie. Die Gewissheit des Neuplatonismus wie des frühen Christentums, dass die irdischen Dinge wie auch die Lebewesen, die Menschen, kein eigenes Sein besitzen, sondern dieses vom Höchsten Einen bzw. Gott auf sie abstrahlt, an dem sie in unterschiedlichem Grad partizipieren, wurde insbesondere

bei William von Ockham rein negativ aufgelöst. Ein Wesen besitzen die Dinge wie die Menschen bei ihm überhaupt nicht mehr. „Das, was das einzelne Ding ist, ist zwar ein positives Etwas, das sich aber zum Inneren eines jeden anderen Dinges ausschließend negativ verhält. Es kann damit weder eine neuplatonische *res universalis* sein, die das Ding mit anderen teilen müsste, noch kann ihm, wie bei Thomas von Aquin, eine unvollständige Substantialität als *forma essentialis* zukommen; auch kann es nicht von einem univok verstandenen Sein formal distinkt sein, wie bei Duns Scotus. Die Identität des Dinges geht vielmehr nur auf es selbst zurück, die Gemeinsamkeiten mit anderen sind ihm insoweit gleichgültig... Ontologisch gibt es deshalb für Ockham so viele Wesenheiten wie Einzeldinge... Diese Lehre von der radikalen Singularität des Seienden und seiner Bestimmungen geht über die frühnominalistische Position Abaelards hinaus. Hatte Abaelard nur kritisch eingewendet, daß die Allgemeinheit der Begriffe keinen unmittelbaren Rückschluß auf die Weise zulasse, in der das Allgemeine in den bezeichneten Dingen subsistiert, so vollzieht Ockham die bei Abaelard nur angelegte Scheidung der Begriffe und damit des denkenden Verstandes von der inneren Natur der zu erkennenden Dinge radikal. Von der letzteren kann Ockham nicht mehr sagen, als daß sie von aller in Begriffen ausdrückbaren allgemeinen Bestimmtheit verschieden sei. Was immer als ein subsistierendes Allgemeines erscheint, ist in Wahrheit begrifflicher Natur, Begriffe aber sind grundsätzlich subjektiv und willkürlich als Zeichen für die Dinge eingesetzt [...]." (Mensching 322f.) Damit war dem selbstreferentiellen und durch und durch auf die Eine Göttliche Wahrheit fixierten mittelalterlichen Denken die Grundlage entzogen: „Das göttliche Handeln ist nicht mehr eindeutig aus seinen Wirkungen erkennbar." (Mensching 344) Dies hatte schwerwiegende Konsequenzen für die bis dahin unangefochten geltende katholische Werkgerechtigkeitslehre, nach der eindeutig feststellbar war, welche Handlungen gottgefällig seien und welche nicht. „Was ... für den menschlichen Willen Wahrheit ist, folgt aus dem absoluten Willen Gottes, den Ockham mit seinem Wesen schlechthin identisch setzt. Konsequent ist keine Handlung als solche mehr tugendhaft [...]. Wenn der in sich rationale Codex naturrechtlicher Normen, den Gott gesetzt hat, von ihm gegen einen anderen ausgetauscht werden kann, dann besteht die Tugendhaftigkeit der Handlung nicht in der Erfüllung konkreter Vorschriften, sondern im Gehorsam gegenüber jedem Gebot, an dessen göttlichen Ursprung zu glauben ist [...]. Was moralische Pflicht ist, folgt nicht mehr aus einer naturrechtlichen Deduktion, sondern aus der Liebe zu Gott, die der Einzelne in sich trägt. Gegenüber diesem inneren Gehorsam ist der sachliche Gehalt des Gebotes sekundär. Nur diese subjektive Bestimmung des Einzelnen ist überhaupt an sich tugendhaft [...]. Das einzelne menschliche Subjekt wird so einerseits in einer neuen Weise zur Quelle der Moralität und ist dies doch nur durch verinnerlichte Abhängigkeit gegenüber der obersten Macht. Die Ambivalenz der sich emanzipierenden Subjektivität der Moderne ist hierin angelegt." (Mensching 350)

Dieser Paradigmenwechsel in der Philosophie fand seine Entsprechung in einer erhöhten Autorität des Rechts, das sich als eigenständige Sphäre aus dem herrschaftlichen Handeln herauszulösen begann. Ein anonymer „Autor des 12. Jahrhunderts [schrieb] unter dem Titel ›De sacris et sacratis‹ in einer Sammlung juristischer Definitionen ...: ‚Da ist das eine Heilige, das menschlich ist, wie die Gesetze, und das andere Heilige, das göttlich ist, wie die Dinge der Kirche. Unter den Priestern sind manche göttliche Priester, wie die Presbyter, und andere menschliche Priester, wie die Richter, die man Priester nennt, weil sie heilige Dinge verabreichen, das heißt die Gesetze.'" (Kantorowicz 138) Das Bild vom Richter als Priester stammte freilich schon aus dem römischen Recht, aus dem „der kaiserliche Richter Johann von Viterbo ... auch Stellen [übernahm], die aussagen, daß ... ‚in allen Rechtsfragen vom Richter gesagt, nein geglaubt wird, daß er hinsichtlich der Menschen Gott ist'. Die Tatsache, daß der Richter ein *sacramentum*, den Eid, zelebrierte und ein Exemplar der Bibel auf dem Tisch liegen hatte, wurde gern zur Bekräftigung seiner gehobenen religiösen Position herangezogen." (Kantorowicz 139) Dies verweist darauf, dass die Kirche trotz ihres enormen Machtzuwachses das Deutungs- und Urteilsmonopol über den sozialen Verkehr verlor und diesbezüglich Konkurrenz bekam von einer säkularen Macht, die im ständischen System des klassischen Mittelalters gar nicht vorgesehen war. Gewissermaßen entfernte sich Gott allmählich aus der Welt und wurde gleichzeitig in Gestalt der Justitia – in der Renaissance dann auch in Gestalt des Staates – weltlich.

Dass Gott die Welt verließ, drängte sich den spätmittelalterlichen Menschen in Europa aber insbesondere durch eine nicht abreißende Kette von Katastrophen apokalyptischen Ausmaßes auf. Die Einfälle der Mongolen stellten nicht nur eine Wiederkehr der normannischen Plünderungen des 9. Jahrhunderts dar, sondern machten außerdem offenbar, dass die Christenheit alles andere als weltumspannend war; die Reiseberichte Marco Polos taten hierzu ihr übriges. „Die Schreckenswelle ... erreichte immer höhere Marken: 1339 mit dem Beginn des Hundertjährigen Krieges zwischen Frankreich und England, mit den zunehmenden Hungersnöten und Seuchenwellen, die in der Pestkatastrophe von 1348/49 gipfelten" (Schulze 43), über die Giovanni Boccaccio im 1. Buch des Decamerone u.a. schrieb: „In dieser allgemeinen Not sank das Ansehen der menschlichen und göttlichen Gesetze völlig. Jeder konnte handeln, wie er wollte. Alle Familienbande lösten sich bei der gegenseitigen Furcht voreinander, selbst Eltern mieden ihre Kinder, der Bruder seine Schwester. Und die Kranken fanden sehr selten christliche Liebe, die sich ihrer annahm: fast ganz waren sie den habsüchtigen Elementen preisgegeben, die nur eine unangemessene Belohnung zur Pflege reizen konnte." (zitiert nach: Bauer/Matis 81) Bauer und Matis kommentieren im Anschluß (a.a.O.): „Der ‚externe Schock, der Pestkatastrophe hatte somit für die Auflösung der tradierten sozialen Bindungen nachhaltige Folgen. Die Entwurze-

lung des Menschen, der hier zum Vorschein kommende, aus dem nackten Überlebenstrieb gespeiste Egoismus, wonach jeder sich selbst der nächste sei, sollte zum Wesensmerkmal der ‚modernen' Welt werden."

Das große Sterben – das große Morden – das große Aufrüsten

„In allen historischen und literarischen Darstellungen der großen Epidemien der Geschichte wird über die moralische Verwüstung der Mehrzahl der Menschen unter dem Einfluß der Seuche berichtet. Doch der Schwarze Tod hebt sich durch seine Ausmaße als historische Singularität hervor." (Zinn 169) „Hecker nannte 1832 in seiner Pestschrift die Zahl von 25 Millionen Toten; eine Ziffer, die nicht weit von den Angaben der jüngeren Forschung abweicht. [...] Zweifelsfrei steht ... für alle Autoren fest, daß der Schwarze Tod die größte bekannte demographische Katastrophe der Menschheit darstellte." (Zinn 178) Zu dieser bezeichnenderweise auch „Großes Sterben" genannten Monsterepidemie kam, wie bereits erwähnt, fast zeitgleich die Entwicklung der Feuerwaffen, die es erstmals ermöglichten, „mit einem Schlag" viele Menschen zu töten. Diese Koinzidenz verstärkte die bereits bestehenden destruktiven Tendenzen in den Zeitläufen Europas so sehr, dass Tod und Vernichtung zum bestimmenden Paradigma des 14. Jahrhunderts und in der Folge zum Paradigma der gesamten Moderne wurden. Die überwältigende Zahl der Toten, das katastrophale Ausmaß des allgegenwärtigen Tötens und Sterbens bewirkte, dass die Hemmschwelle nicht nur zum singulären Mord, sondern auch zum Mordexzeß, zum Massenmord fast gänzlich verschwand. Allen wurde täglich vor Augen geführt, dass es offenkundig auf einen Toten mehr oder weniger nicht mehr ankam; der Tod war so allgegenwärtig, dass das Leben nicht mehr zählte. Insbesondere die Judenpogrome erreichten ein bis dahin nicht erreichtes Ausmaß an Barbarei und Vernichtung. „Im Verlauf der Pogromwelle 1348/49 wurden die meisten jüdischen Gemeinden in Deutschland vernichtet. Insgesamt verschwanden in jener kurzen Zeit 390 deutsche Judengemeinden." (Zinn 202) Diejenigen geistlichen und weltlichen Potentaten, die diese Entwicklungen, einen entsprechenden Willen vorausgesetzt, hätten hemmen können, waren durch die Dezimierung ihrer Streitkräfte dazu kaum noch in der Lage, und ihre Autorität war infolge des Investiturstreits ohnehin prinzipiell relativiert. Außerdem führte die zunehmende Emanzipation der Städte zu einer Ausbreitung des neuen Vernichtungspotentials in Gestalt der Kanone in so viele Hände, dass nun buchstäblich der Krieg aller gegen alle zum Dauerzustand wurde. Waren im Mittelalter bewaffnete Streitkräfte noch das alleinige Privileg von Kaisern, Königen und Hochadel gewesen (später traten auch Päpste und Fürstbischöfe hinzu), so waren nun Hunderte von Städten bis an die Zähne bewaffnet – und dies auch noch mit der furchtbarsten Vernichtungstechnologie, die bis dato existierte.

Die rasche Ausbreitung der Feuerwaffentechnologie in so viele verschiedene Hände setzte darüber hinaus eine ungeheure Dynamik in Gang, die sich de facto selbst nährte: je mehr Städte und Landesherren Kanonen besaßen, desto mehr Städte und Landesherren mussten sie sich ebenfalls anschaffen, und desto mehr Kanonen mussten nachgeordert werden, um im einsetzenden Rüstungswettlauf nicht ins Hintertreffen zu geraten. „Die reichen Städte konnten sich im 15. Jahrhundert Hunderte größerer und Tausende kleinerer Feuerwaffen leisten. Auch die Ausstattung von Festungen mit Feuerwaffen nahm sprunghaft zu. Parallel zu diesem Waffenboom in den Städten und Festen bauten die Könige und Fürsten ihre Feld- und Belagerungsartillerien auf." (Zinn 132) Es ist offenkundig, dass dies nur möglich war durch einen rasanten Ausbau der Rüstungsmanufakturen einschließlich der massiven Vergrößerung des dort tätigen Arbeiterheeres, denn auf dem damaligen Stand der Produktivkräfte konnte ein höherer Ausstoß von handwerklichen Produkten überhaupt nur durch eine Vermehrung der Produzenten erzielt werden. Wie von Karl Georg Zinn pointiert dargestellt, entwickelte sich der Technologiefortschritt in der frühen Neuzeit völlig einseitig zugunsten der militärischen Rüstung; aber nicht nur die rein technologische Entwicklung entwickelte sich einseitig, sondern zwangsläufig auch der Ressourcenverbrauch. Kein mittelalterliches Produkt – sieht man von Schiffen, Burgen, Kirchen und dergleichen ab – war bezüglich Herstellungsaufwand und –kosten mit der Kanone auch nur annähernd vergleichbar, was auch den Steuerdruck auf die Zivilbevölkerung massiv verstärkte. Angesichts dieses fundamentalen Wandels in der gesamtsozialen handwerklichen Produktion ist unschwer nachzuvollziehen, wie das Paradigma von Tod und Vernichtung auch unter den Lebenden allgegenwärtig und unausweichlich wurde. Die Feuerwaffe, das furchtbarste Vernichtungswerkzeug, das bis dahin entwickelt wurde, prägte die materielle Realität Europas.

Dazu kam noch, dass sich das Söldnertum als spezifisch frühmodernes soziales Phänomen außerhalb des agrarisch dominierten Produktions- und Distributionszusammenhangs herausbildete. „Die alten agrarischen Krieger verwandelten sich in ‚Soldaten', das heißt in Empfänger von ‚Sold'. Sie waren die ersten modernen ‚Lohnarbeiter', die ihr Leben vollständig durch Geldeinkommen und Warenkonsum reproduzieren mußten. Und deshalb kämpften sie nicht mehr für idealisierte Ziele, sondern nur noch für Geld. Ihnen war es gleich, wen sie totschossen, wenn nur der Sold ‚stimmte'; und so wurden sie zu den ersten Repräsentanten der ‚abstrakten Arbeit' (Marx) für das moderne warenproduzierende System. Den Hauptleuten und Führern der ‚Soldaten' kam es darauf an, durch Plünderungen Beute zu machen und diese in Geld zu verwandeln. Dabei sollte der output der Beute größer sein als der input der Kriegskosten. Das war die Geburt der modernen betriebswirtschaftlichen Rationalität. Die meisten Generäle und Söldnerführer der frühen Neuzeit legten ihr Beute-Geld gewinnbringend an und wurden zu Teilhabern des Geld- und Handelskapitals. Nicht der friedliche Kauf-

mann, der fleißige Sparer und der ideenreiche Produzent stand also am Anfang des Kapitalismus, ganz im Gegenteil: Wie die ‚Soldaten' als blutige Handwerker der Feuerwaffen die Prototypen der modernen Lohnarbeiter waren, so die ‚Geld machenden' Heerführer und Condottieri die Prototypen des modernen Unternehmertums und seiner ‚Risikobereitschaft'." (Kurz 1997) Die eingangs diskutierte, rein weltimmanent-selbstzweckhaften Zielen dienende Skrupellosigkeit und Vernichtungsbereitschaft manifestierte sich auf Massenbasis also erstmals in den Söldnerheeren der Frühen Neuzeit. Die Parallelen zu den Massakern und systematischen Bereicherungen während der Kreuzzüge sind offenkundig; der wesentliche Unterschied liegt allerdings darin, dass die frühmodernen Soldaten keinerlei Interesse an einer wie auch immer gearteten religiösen Legitimation zeigten, während die Kreuzfahrer noch ganz essentiell von christlichem Fanatismus angetrieben wurden.

Literaturverzeichnis

Bauer, Leonhard / Matis, Herbert: Geburt der Neuzeit : vom Feudalsystem zur Marktgesellschaft. 2. Aufl. München 1989

Borst, Arno: Lebensformen im Mittelalter. Berlin 1973

Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte : Essays. 147.-149. Tausend. Reinbek bei Hamburg 1994

Deschner, Karlheinz: Kriminalgeschichte des Christentums, Dritter Band. Die Alte Kirche : Fälschung, Verdummung, Ausbeutung, Vernichtung. Reinbek bei Hamburg 1996

Deschner, Karlheinz: Kriminalgeschichte des Christentums, Vierter Band. Frühmittelalter : Von König Chlodwig I. (um 500) bis zum Tode Karls ‚des Großen' (814). Reinbek bei Hamburg 1994

Deschner, Karlheinz: Kriminalgeschichte des Christentums, Sechster Band. 11. und 12. Jahrhundert : von Kaiser Heinrich II., dem ‚Heiligen' (1002) bis zum Ende des Dritten Kreuzzugs (1192). Reinbek bei Hamburg 1999

Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter : von Augustin zu Machiavelli. 2. Aufl. Ditzingen 2000

Gräßer, Erich: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. 3. Auflage, Berlin 1977

Haarmann, Petra: Das Bürgerrecht auf Folter : zur Geschichte des Verhältnisses von Marter, Wahrheit und Vernunft. In: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 2. Bad Honnef 2005. S. 53-82

Haas, Alois M.: Mystische Eschatologie : ein Durchblick. In: Ende und Vollendung : eschatologische Perspektiven im Mittelalter / hrsg. von Jan A. Aertsen und Martin Pickavé. Berlin 2001. S. 95-114

Haasis, Hellmut G.: Spuren der Besiegten, Erster Band. Freiheitsbewegungen von den

Germanenkämpfen bis zu den Bauernaufständen im Dreißigjährigen Krieg. Reinbek bei Hamburg 1984

Hägermann, Dieter: Karl der Große : Herrscher des Abendlandes. Biographie. 3. Aufl. Berlin 2001

Hartmann, Wilfried: Der Investiturstreit. München 1993

Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs : eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. München 1990

Kurz, Robert: Kanonen und Kapitalismus : Die militärische Revolution als Ursprung der Moderne. Veröffentlicht 1997. Im Internet unter: http://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=92

Kurz, Robert: Blutige Vernunft : Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte. Bad Honnef 2004

Machiavelli, Niccolò: Il Principe / Der Fürst. Italienisch/Deutsch. Stuttgart 1993

Marx, Karl: Das Kapital : Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke (MEW) Band 23. 18. Aufl. Berlin 1993

Mensching, Günther: Das Allgemeine und das Besondere : der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter. Stuttgart 1992

Quellen zum Investiturstreit, Zweiter Teil. Schriften über den Streit zwischen Regnum und Sacerdotium. Übersetzt von Irene Schmale-Ott. Darmstadt 1984

Rabelais, François: Gargantua und Pantagruel. Frankfurt am Main 2003

Schulze, Hagen: Staat und Nation in der europäischen Geschichte. München 1994

Seyfarth, Wolfgang: Römische Geschichte : Kaiserzeit. 3. Aufl. Berlin 1980

Struve, Tilman: Endzeiterwartungen als Symptom politisch-sozialer Krisen im Mittelalter. In: Ende und Vollendung : eschatologische Perspektiven im Mittelalter / hrsg. von Jan A. Aertsen und Martin Pickavé. Berlin 2001. S. 207-226

Ulrich, Jörg: Individualität als politische Religion : theologische Mucken und metaphysische Abgründe (post)moderner Subjektivität. Albeck bei Ulm 2002

Zinn, Karl Georg: Kanonen und Pest : über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert. Opladen 1989

Claus Peter Ortlieb / Jörg Ulrich

DIE METAPHYSISCHEN ABGRÜNDE DER MODERNEN NATURWISSENSCHAFT

Ein Dialog

> Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab; so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war. Kant (1787/1990, B XIII)

Nichts sonst ist nach allgemeiner Auffassung so wenig angreifbar wie ein Naturgesetz. Wer einen solchen Angriff versuchen wollte, gäbe sich bloß der Lächerlichkeit preis. Nichts sonst ist nach derselben Auffassung so sicher wie die objektive Erkenntnis der mathematischen Naturwissenschaft, nichts sonst so wenig den wechselnden Moden oder überhaupt gesellschaftlichen Veränderungen ausgesetzt. Auch wenn es natürlich die Menschen sind, die die Naturgesetze erst entdecken müssen – und dabei auch Irrtümern aufsitzen können –, so habe doch diese Erkenntnis

mit ihren Subjekten gar nichts zu tun, sondern sei eben objektiv, gültig auf ewig und immerdar, schon zu Zeiten der Dinosaurier und auch dann noch, wenn sich die Menschheit unter Zuhilfenahme ihres naturwissenschaftlichen Wissens selber ausgerottet haben sollte. Aus diesem Blickwinkel ist Kritik allenfalls an den technischen Anwendungen möglich. Eine Kritik an der Naturwissenschaft selbst scheint dagegen nichts weniger als absurd zu sein.

In Zeiten der Krise, in denen alles andere den Bach hinunter geht, macht die unangefochtene Stellung der Naturwissenschaft diese zum einzig verbliebenen festen Punkt, jedenfalls für diejenigen, die sich den als „religiös" verstandenen oder esoterischen Fundamentalismen verweigern. Der offenbaren Irrationalität der modernen Gesellschaft wird die naturwissenschaftliche Rationalität als Gegenmodell vorgehalten und für gesellschaftliche Probleme nur noch nach naturwissenschaftlichen Lösungen gesucht. Der chronische Hunger etwa eines Siebtels der Menschheit und der sporadische eines Viertels, der doch bekanntermaßen mit globaler Nahrungsmittelknappheit gar nichts zu tun hat, rechtfertigt so die grüne Gentechnik. Und wenn Menschen mit den modernen Verhältnissen auch im persönlichen Bereich immer weniger zurecht kommen, spreche das nicht etwa gegen die Verhältnisse, sondern gegen die „Gattung Mensch", die es daher zu perfektionieren gelte mit Mitteln wiederum der Gentechnik und einer am Computermodell des Menschen orientierten Hirnforschung. Der Gedanke, dass es zwischen der Rationalität, die der Naturwissenschaft zugrunde liegt, und den Problemen, die mit ihren Mitteln „gelöst" werden sollen, einen tief liegenden ursächlichen Zusammenhang gibt, dass hier also möglicherweise der Bock zum Gärtner gemacht wird, blitzt nur selten auf und konnte sich jedenfalls bisher nicht durchsetzen.

Noch nicht einmal eine gegenaufklärerische, sich selbst als wissenschaftskritisch verstehende Esoterik kommt ohne den positiven Rekurs auf die moderne Naturwissenschaft aus. Geradezu paradigmatisch für dieses in der zu Ende gehenden Moderne erkennbar werdende Zusammenfallen von Aufklärung und Gegenaufklärung ist das „Postdamer Manifest" (2005), unterzeichnet von etwa 130 mehr oder weniger Prominenten, die meisten von ihnen aus den Naturwissenschaften kommend. Das Manifest propagiert eine völkische, strukturell antisemitische Ideologeme („lebensfeindliche finanzielle Netzwerke" etc.) aufgreifende Esoterik, begründet mit einem universellen Biologismus, der These vom „prä-lebendigen Kosmos", die letztlich nur dazu dient, auch menschliches Zusammenleben unter eine biologistische Weltformel zu subsumieren, die so genannte „Allverbundenheit". Insofern steht das damit propagierte „neue Denken" ganz eindeutig in der Tradition der Gegenaufklärung. Gleichwohl kommt es ohne naturwissenschaftliche Begründung nicht aus: An die Stelle des „mechanisch-materialistischen Weltbildes" der klassischen Physik sei die Quantenphysik getreten, und daher habe alles bis hin zum menschlichen Zusammenleben

ihren Prinzipien zu folgen. Davon einmal abgesehen, dass die Ableitung einer biologistischen Weltformel aus der Quantenphysik alles andere als schlüssig ist, fehlt jegliche Reflexion darauf, dass auch die Quantenphysik den Rahmen naturwissenschaftlichen Denkens ja keineswegs gesprengt hat. Wenn aber – wie hier – das „alte Denken" nicht reflektiert wird, muss das „neue" nur umso sicherer seinen Spuren folgen.[1]

Angesichts der Dominanz und Unangefochtenheit der Naturwissenschaft ist es mehr als bloß eine philosophische Übung, die nur der Erkenntnis um ihrer selbst willen verpflichtet ist, den Zusammenhang von bürgerlicher Gesellschaft und ihrer historisch spezifischen Denkform zu reflektieren, deren reinste Gestalt die mathematische Naturwissenschaft darstellt. Ein Denken, das von seiner Bedingtheit und seiner Genese nichts weiß, vermag auch die eigenen Grenzen nicht zu erkennen und muss nahezu zwangsläufig ebenso irreale wie gefährliche „Problemlösungen" hervorbringen, und das umso mehr, als es in den vierhundert Jahren bürgerlicher Gesellschaft so überaus erfolgreich gewesen ist.

Es geht hier also nicht um ein moralisches Problem, wie es in Sonntagsreden zur „Verantwortung des Naturwissenschaftlers" gern beschworen wird, nicht um die – von uns unbestrittene – Korrumpierbarkeit „deutscher Professoren, die manches soviel besser wüssten, wenn sie nicht auch noch fressen müssten", wie es einmal in einem in einschlägigen Kreisen populären Song hieß, und nicht um Kritik an einer „Wissenschaft im Kapitalinteresse", die schon deswegen verkürzt bleibt, weil sie das Kapital nicht als gesellschaftliches Verhältnis, sondern als eine Machenschaft finsterer Machthaber auffasst und „Aufklärung" im Sinne eines nicht korrumpierten wissenschaftlichen Denkens daher für das probate Gegenmittel hält. Gegenstand unserer Kritik ist vielmehr die Blindheit dieses Denkens selbst.

Sie springt geradezu regelhaft immer dann ins Auge, wenn Naturwissenschaftler anfangen, über das Verhältnis der eigenen Wissenschaft und ihres mathematischen Instrumentariums zur wirklichen Welt öffentlich nachzudenken:

> „Echte Wissenschaft hingegen bleibt wirkliche Magie. Es ist faszinierend zu sehen, wie viele physikalische Phänomene sich mit unheimlicher Genauigkeit an Theorien und Formeln halten, was nichts mit unseren Wünschen oder kreativen Impulsen, sondern mit der reinen Wirklichkeit zu tun hat. Es macht einen völlig sprachlos, wenn es sich herausstellt, daß Phänomene, die zunächst nur theoretisch begründet und mit Formeln errechnet worden sind, sich in der Folge als Realität erweisen. Warum sollte die Wirklichkeit so sein? Es ist reine Magie!" (Dewdney 1998, 30) [2]

1 Zur detaillierten Kritik des Postdamer Manifests siehe Ortlieb/Ulrich (2005)

2 Dieses Zitat ist der Einleitung eines Buches entnommen, in der an bestimmten Auswüchsen positiver Wissenschaft völlig berechtigt Kritik geübt wird, die allerdings, da selber dem Positivismus verhaftet, hilflos bleibt. Dewdney unterscheidet zwischen „echter Wissenschaft" und „unzulänglicher Wissenschaft" und macht den Unterschied an der Beachtung oder Nichtbeachtung der „wissenschaftlichen Methoden" fest. Bei genauerer Analyse stellt sich allerdings heraus, dass diese

Warum passt die Mathematik, die doch unseren eigenen Köpfen entspringt, so gut auf die Natur, die damit doch eigentlich gar nichts zu tun hat? Bei den im Rahmen positiver Wissenschaft praktisch Tätigen löst diese Frage, wie hier bei dem Mathematiker Dewdney, regelmäßig ehrfürchtiges Staunen aus, je nach Standort entweder über die Mathematik, die so Großes zu leisten vermöge, oder über die Natur, die so rational eingerichtet sei. Wenn allerdings auch professionelle Wissenschaftstheoretiker über diesen Stand nicht hinauskommen, ziehen sie zu Recht den Spott auf sich:

> „Carnap, einer der radikalsten Positivisten, hat es einmal als Glücksfall bezeichnet, daß die Gesetze der Logik und reinen Mathematik auf die Realität zutreffen. Ein Denken, das sein ganzes Pathos an seiner Aufgeklärtheit hat, zitiert an zentraler Stelle einen irrationalen – mythischen – Begriff wie den des Glücksfalls, nur um die freilich an der positivistischen Position rüttelnde Einsicht zu vermeiden, daß der vermeintliche Glücksumstand keiner ist, sondern Produkt des naturbeherrschenden ... Ideals von Objektivität. Die von Carnap aufatmend registrierte Rationalität der Wirklichkeit ist nichts als die Rückspiegelung subjektiver ratio." (Adorno 1969, 30)

Adorno, der sich in seinen Schriften mit der Naturwissenschaft nur in Andeutungen auseinander setzt, weist hier immerhin die „weiche Stelle" der „hard sciences" auf, die Kritik überhaupt erst möglich macht, nämlich den Zusammenhang naturwissenschaftlicher Erkenntnis mit der historisch spezifischen Konstitution ihres Subjekts, das eben auch als Erkenntnissubjekt ein bürgerliches ist. Weder diese Subjekt- noch die zugehörige Erkenntnisform noch die daraus resultierende Naturauffassung hat es in vormodernen Sozialitäten je gegeben. Am Beispiel etwa des Trägheitsprinzips, das als (mathematisches) Prinzip keine unmittelbare Entsprechung in der Empirie hat und gleichwohl die neuzeitliche Physik begründete, wird das sehr deutlich:

> „Dieses Prinzip erscheint uns völlig klar, plausibel, ja es liegt auf der Hand. Es scheint uns offensichtlich, dass ein in Ruhe befindlicher Körper auch darin verharren wird ... . Und gerät er umgekehrt einmal in Bewegung, so wird er fortfahren, sich zu bewegen, in ursprünglicher Richtung. Und mit immer gleicher Geschwindigkeit. Wir sehen auch wirklich nicht ein, aus welchem Grunde oder welcher Ursache es sich anders zutragen sollte. Das erscheint uns nicht bloß als plausibel, es erscheint uns ganz natürlich. Doch es ist nichts weniger als das. Die natürliche, handgreifliche Evidenz, die diese Auffassungen genießen, ist nämlich vergleichsweise jungen Datums. Wir verdanken sie Galilei und Descartes. In der griechischen Antike ebenso wie im Mittelalter wären die gleichen Auffassungen als »offenkundig« falsch, ja absurd eingestuft worden." (Koyré 1998, 72)

Es ist das besondere Verdienst Koyrés, diesen Bruch in der Naturauffassung, der

Unterscheidung nicht haltbar ist und sich beispielsweise die von Dewdney heftig angegriffenen rassistischen Theorien des Intelligenzquotienten in dieser Hinsicht von „echter Wissenschaft" gerade nicht unterscheiden.

zu Beginn des 17. Jahrhunderts vollzogen wurde, am historischen Material herausgearbeitet zu haben. Wie und warum es zu diesem Bruch kam, ist damit aber noch nicht gesagt. Seit der späten Veröffentlichung des Ansatzes von Sohn-Rethel (1970), der sich ausdrücklich auf Koyré bezieht, hat es daher immer wieder Versuche gegeben, diese von der Aufklärung ausgeblendete und vom Positivismus schließlich tabuisierte Frage anzugehen, also den Zusammenhang von „Warenform und Denkform", „Gesellschaftsform und Erkenntnisform", „Geld und Geist" auszuleuchten, so etwa von Greiff (1976), Müller (1977), Bolay/Trieb (1988), Ortlieb (1998), Bockelmann (2004). Die Angelegenheit ist komplex und nicht kurzerhand zu klären. Eine der Schwierigkeiten, an der der erste Versuch Sohn-Rethels letztlich gescheitert ist, besteht darin, die moderne Form der Erkenntnis ebenso wie der Warengesellschaft in ihrer Besonderheit von ihren Vorläufern in der Antike klar abzugrenzen. Es ist nicht das bloße Vorhandensein von Geld oder der Tausch der überschüssigen Produktion, die die moderne Denkform auf den Weg bringen, sondern dazu ist notwendig, dass der Wert zur bestimmenden Allgemeinheit und dem eigentlich Zweck der Produktion wird (vgl. Bockelmann 2004, 225). Wesentlich ist weiterhin, dass es sich bei der naturwissenschaftlichen Erkenntnisform nicht, wie Sohn-Rethel meinte, um die *bewusste* Übertragung von Handlungs- und Denkformen handeln kann, wie sie zur Realisierung von Tauschvorgängen erforderlich sind, sondern dass es sich um Konstitutionsprozesse handelt, die den ihnen unterworfenen Subjekten nicht bewusst sind. Andernfalls hätte weder das Trägheitsprinzip die von Koyré konstatierte „natürliche Evidenz" noch gäbe es das magische Staunen darüber, dass die Mathematik so gut „auf die Welt passt". Die Bewusstlosigkeit gegenüber der eigenen Form ist vielmehr ein zentrales Moment der modernen Subjektkonstitution selbst (vgl. Kurz 1993).

Es sollte damit jedenfalls klar geworden sein, dass eine Erklärung des Zusammenhangs zwischen Gesellschafts- und Erkenntnisform das Subjekt der Erkenntnis in den Blick zu nehmen hat, welches immer zugleich Staatsbürger und Warenmonade ist, geprägt von der Gesellschaft, in der Erkenntnis stattfindet. Auch wenn es speziell um die naturwissenschaftliche Erkenntnis geht, können davon unabhängige Untersuchungen zur Konstitution der Subjektform von großer Bedeutung sein, so etwa Ulrich (2002), Kurz (2004). Das Subjekt, ob nun als Erkenntnis- oder als Warensubjekt, ist schließlich dasselbe. Die metaphysischen Abgründe der modernen Naturwissenschaft, von denen hier die Rede sein soll, sind die Abgründe des modernen Subjekts.

Der nachstehende Dialog zwischen einem philosophisch angehauchten Sozialwissenschaftler (J.U.) und einem wissenschaftstheoretisch angehauchten Naturwissenschaftler (C.P.O.) bewegt sich auf dem oben beschriebenen Terrain und ist Teil einer bereits fortgeschrittenen Diskussion. Inhaltlich geht es um den Versuch, die Kritik der Wertabspaltung (Scholz 2000, Scholz 2005) auch für eine Kritik der

Naturwissenschaft fruchtbar zu machen, was bisher nur in Ansätzen geschehen ist (Ortlieb 1998). Auch der Form nach betreten wir hier Neuland (Neuland zumindest für uns). Es handelt sich hier nicht um einen nachträglich konstruierten Dialog, sondern um einen, der wirklich stattgefunden hat und den Regeln einer Art von Fernschach folgte: Eine Äußerung konnte, sobald sie auf den Widerspruch des Dialogpartners stieß, nicht mehr nachträglich redigiert werden. Wir denken, dass damit die Prozesshaftigkeit von Theoriebildung deutlicher wird, als es bei durchredigierten Texten normalerweise der Fall ist. Diese Form hat aber auch ihre Nachteile, wie die geneigten LeserInnen noch sehen werden. Wir hoffen, sie durch eine kurze Nachbetrachtung zumindest teilweise auffangen zu können.

Dialog. Erster Teil

J.U.: Was mich bei der Diskussion um die modernen Naturwissenschaften bzw. hinsichtlich der Kritik an deren spezifischer Erkenntnisform vor allem interessiert, ist der Zusammenhang mit der Metaphysik. Und dass auch die modernen Naturwissenschaften etwas mit Metaphysik zu tun haben, das wird im Gegensatz zum späteren Positivismus bei Kant ganz deutlich, der eine Schrift verfasst hat mit dem Titel „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Auch in der „Kritik der reinen Vernunft" finden sich Hinweise darauf, dass Kant keineswegs Metaphysik zerstören will oder überwinden, sondern im genauen Gegenteil: Er will sie als Wissenschaft allererst richtig begründen, wenn er etwa ausführt, er wolle auf keinen Fall „mit der Metaphysik kurzen Prozeß" machen; „vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft." (Kant 1787/1990, B XXXVI)

Wenn wir so weit übereinstimmen, dass Kant der bürgerliche Ideologe schlechthin genannt werden muss, dann drängt sich für mich hier der Verdacht auf, dass eine gründliche Erkenntniskritik sich zuerst klar machen muss, was es denn mit der Metaphysik auf sich hat. Ich vermute zunächst einmal, dass es sich hier ähnlich verhält wie mit dem Begriff der Religion, nämlich dass vormoderne Sozialitäten einen ganz anderen Begriff von Metaphysik hatten, wenn der überhaupt etwas mit der modernen Metaphysik gemein haben sollte. Oder noch radikaler formuliert: Vielleicht hatten bzw. kannten die vormodernen „Leute der Geschichte" (Wallner 2006) gar keine Metaphysik in dem Sinne, wie wir uns das heute vorstellen, so dass Metaphysik als die Form der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere auch wieder als spezifisch moderne Angelegenheit begriffen werden müsste. Da gibt es z.B. diese Stelle in der Hegelschen Logik, wo Hegel zwischen der „alten Metaphysik" und der „neuen Metaphysik" unterscheidet und sagt, die alte hätte „einen höheren Begriff" vom Denken gehabt als die neue, weil sie das Denken und das Gedachte, also Subjekt und Objekt, nicht getrennt hätte.

Wenn darin die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" liegen und die Trennung von Subjekt und Objekt auch der Anfangsgrund ist für das, was wir Wertabspaltung nennen, dann, denke ich, müssen wir hier beginnen, um die Erkenntnisform der Naturwissenschaften und ihr Subjekt als moderne Veranstaltung und eben Teil und bestimmte Form der Wertabspaltung zu kritisieren.
Vielleicht ist es möglich, dass wir durch das Herausschälen der Differenz zwischen den vormodernen Arten des Verhaltens gegenüber der Natur (z.B. Alchemie) und dem spezifisch modernen Umgang mit ihr zu einem besseren Verständnis kommen können und zu einer schärferen Kritik dessen, was da in den modernen Wissenschaften vor sich geht.

C.P.O.: Nach dem „normalen", also positivistischen Verständnis ist es ja gerade umgekehrt: Danach sei Metaphysik etwas Vormodernes, während sie heute keine Rolle mehr spiele bzw. überwunden sei, allenfalls noch etwas fürs private Kämmerlein oder für Spezialisten der Philosophiegeschichte. Schon gar nicht habe die moderne Naturwissenschaft, deren Aufgabe es schließlich sei, „harte Fakten" zu Tage zu bringen, irgend etwas mit Metaphysik zu tun. Und der unmittelbare Augenschein gibt diesem Verständnis erst einmal recht: Aristoteles' Auffassung etwa der „Metaphysik als theoretische Wissenschaft von der ersten Ursache alles Seienden" ist ebenso wie die mittelalterliche Metaphysik als philosophische, also mit begrifflicher Schärfe operierende Theologie in der Tat obsolet, während es die „Metaphysik in dem Sinne, wie wir uns das heute vorstellen", von der du sprichst, überhaupt nicht gibt, jedenfalls nicht als etwas, auf das man sich allgemein verbindlich verständigen könnte.
Soweit jedenfalls der Augenschein, aber auch mit ihm müssen wir uns wohl oder übel auseinander setzen. Anders gesagt: Zu den wesentlichen Eigenschaften der modernen Metaphysik, die wir hier gegen den Mainstream als etwas nach wie vor in der Naturwissenschaft – und nicht nur dort – Wirkendes behaupten, gehört, dass sie verborgen ist, weil sie selber als völlig „natürlich" gilt und eben deshalb gar nicht als „Metaphysik". Dieser Schein der Natürlichkeit zeigt sich etwa in der Ideologie der „Ideologiefreiheit", die Wirtschaftswissenschaftler glauben für sich in Anspruch nehmen zu können, nur weil sie sich einer mathematisierten Methodik bedienen. Ich denke, dass eine – erst noch zu leistende – zureichende kritische Bestimmung der modernen Metaphysik auch zu erklären hat, wie und warum es ihr gelingt, sich mit dem Schein zu umgeben, sie sei gar keine.
Zur Klärung, *dass* es sich um puren Schein handelt, kann die Auseinandersetzung mit vormodernen Erkenntnisformen einen Beitrag leisten, aus deren Sicht dann nämlich die moderne, objektive Erkenntnisform der Naturwissenschaft sich alles andere als natürlich erweist. Nur ist hier Vorsicht geboten, denn ob es uns gelingt, uns in solche anderen „Arten des Verhaltens gegenüber der Natur" hineinzudenken, können wir als moderne Subjekte letztlich nie wissen.

Der auch von dir offenbar bevorzugte Zugang über die Aufklärungsphilosophen, denen es noch nicht peinlich war, von „Metaphysik" zu sprechen, scheint mir ein notwendiger Ausgangspunkt zu sein. Nur sollte man sich vor der Vorstellung hüten, es habe einmal ein bürgerliches Bewusstsein von der eigenen Metaphysik gegeben, das dann nur leider in den letzten 200 Jahren ins kollektive Unbewusste abgesunken sei, sodass es genüge, es daraus wieder ans Licht zu holen. Denn von Kritik den von ihm propagierten „Prinzipien der Vernunft" gegenüber findet sich etwa bei einem Kant, trotz der so lautenden Titel seiner Hauptwerke, keine Spur. In der Vorrede zur bereits genannten Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" sagt Kant: „Reine Vernunfterkenntnis aus bloßen *Begriffen* heißt reine Philosophie, oder Metaphysik", und darin erschöpft sich bereits deren Definition. Anders als in der antiken oder mittelalterlichen Metaphysik hat es hier die Vernunft nur noch mit sich selber zu tun. Gleichwohl „setzt eigentliche Naturwissenschaft Metaphysik der Natur voraus", weswegen Kant denn auch der Chemie seiner Zeit, da auf bloß empirischem Wissen beruhend, den Charakter einer Wissenschaft abspricht. Ich denke, dass wir uns an dieser Stelle hinsichtlich der Frage, was moderne Naturwissenschaft ist, an einer Art Angelpunkt befinden, dessen historische und gesellschaftliche Voraussetzungen und Folgen gleichermaßen auszuleuchten sind.

J.U.: Deine Aussage, dass im Positivismus eine Metaphysik ihren Ausdruck findet, die sich selber als solche nicht weiß bzw. sich als das pure Gegenteil von Metaphysik versteht und dies – zumindest dem Augenschein nach –, wie du sagst, auch wirklich ist, zielt auf den Bruch zwischen Vormoderne und Moderne. Du verweist darauf, dass für den Positivismus Metaphysik etwas Vormodernes ist, und das spiele eben in der positiven Wissenschaft jetzt keine Rolle mehr. Ich denke, das muss präzisiert werden, und zwar dahingehend, dass im Positivismus die Vormoderne als zerfallene, also gewissermaßen negativ, immer noch herumspukt und es zur durchgehenden Herausforderung wird, sich sozusagen permanent von ihr abzustoßen, was übrigens nicht zuletzt auch darin seinen Ausdruck findet, dass das moderne Bewusstsein die nur für es selbst gültigen Kategorien ontologisierend in die gesamte Geschichte zurückschreibt, um diese dann als Fortschrittsgeschichte hin zum „aktuellen Stand" darstellen zu können. „Wir" sind „weiter" (Auf welchen Weg? Wohin?) als „die anderen" vor uns usw.

C.P.O.: Die These, die du hier als „Präzisierung" bezeichnest, ist tatsächlich etwas anderes, nämlich ein Erklärungsversuch, der aber genauer zu belegen wäre, und ich habe doch erhebliche Zweifel, dass das so ohne Weiteres möglich ist. Mir ist jedenfalls völlig unklar, auf welcher Ebene eigentlich die Vormoderne immer noch „herumspuken" und wie sich die „durchgehende Herausforderung", sich „permanent von ihr abzustoßen", darstellen soll. Für die „Normalwissenschaft" im

Kuhn'schen Sinne spielt sie keine Rolle, und im Kopf des „Normalwissenschaftlers" wirst du dazu nichts finden, weil er darüber gar nicht nachdenkt. Es könnte sich also allenfalls um so etwas wie einen „heimlichen Lehrplan" der Naturwissenschaft handeln. Und hier wäre dann nochmals zu unterscheiden zwischen dem, was Naturwissenschaftler tun, und dem, was sie oder andere – z. B. Philosophen und Wissenschaftstheoretiker – darüber denken oder zugespitzt: welche Ideologie von Naturwissenschaft sie haben. Dass sich hier Abgründe auftun können, zeigt sich etwa am berühmt-berüchtigten Potsdamer Manifest (2005, kritisch dazu: Ortlieb/Ulrich 2005).

J.U.: Dein Einwand leuchtet ein und zwingt mich nun also dazu, den Erklärungsversuch zu präzisieren. Für die vormoderne Naturwissenschaft, wenn man die denn so nennen kann, also etwa für die Alchemie, ist die Natur das sinnlich wahrnehmbare Dasein Gottes bzw. seines Wirkens und Naturwissenschaft mithin eine Art von Gotteserkenntnis. Für die moderne Naturwissenschaft gilt dies faktisch nicht mehr, auch wenn deren frühe Vertreter noch fromme Menschen waren und einige der heutigen, wie z.B. Hans-Peter Dürr, der Naturwissenschaft eine mystische, quasi religiöse, vitalistische oder pantheistische Deutung verpassen. Das gehört auf die Seite der Ideologie. Nun gilt aber m.E. auch für die von dir genannte „Normalwissenschaft", dass diese faktische Abwesenheit Gottes seine negative Anwesenheit impliziert, auch wenn das im Kopf, also im Bewusstsein „des Naturwissenschaftlers" nicht drin ist, so dass hier einmal mehr gesagt werden könnte: „Sie tun es, aber sie wissen es nicht". Und das wäre dann vielleicht der „heimliche Lehrplan" oder die heimliche Utopie der Naturwissenschaft und ihre wesentlich fetischistische Realität in einem, diejenige Instanz im Prozess des Erkenntnisfortschrittes *herzustellen*, die vorher einfach da war, nämlich Gott. Ich meine, das Absolute wird in der modernen Naturwissenschaft ja zum Prozess verflüssigt, und der „Erkenntnisfortschritt" ist die auf Dauer oder Unendlichkeit gestellte Annäherung an eben dieses Absolute. Ich habe an irgendeiner anderen Stelle einmal geschrieben, dass Gott in der Moderne zum ewigen Halbfertigprodukt wird, dass er hier also negativ anwesend ist oder, paradox formuliert, gerade in und durch seine Abwesenheit anwesend. Die vormodern daseiende Wahrheit wird zur erst noch zu findenden, zu produzierenden. Gerade weil eine vorgegebene „Ordnung der Dinge" für die Wissenschaft im Sinne Kuhns keine Rolle spielt, keine Rolle spielen darf, ist sie negativ da und bildet so gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit „wissenschaftlicher Revolutionen", die ja gerade darin bestehen, sich von bisher gültigen „Wahrheiten" kritisch abzustoßen, um neue „Wahrheiten" zu setzen, wobei allerdings die Methode oder die Form, in der dies geschieht, gleich bleibt, weshalb die neuen „Wahrheiten" immer nur „Wahrheiten" innerhalb dieser Form bleiben.

C.P.O.: Eine der ersten wissenschaftsimmanenten Revolutionen in diesem Sinne – wenn nicht überhaupt die erste – bestand in Newtons Konzept der weit in alle Fernen wirkenden Gravitation, mit dem er sich gegen die auf Descartes zurückgehende „rationalistische" Mechanik durchsetzte, die sich eine wechselseitige Beeinflussung von Körpern nur durch Druck oder Stoß vorstellen konnte. Für unsere Diskussion ist diese Geschichte deswegen interessant, weil Newton sehr stark von alchimistischen Ideen und solchen der Gotteserkenntnis qua Naturerkenntnis geprägt war. Er hat bekanntlich weit mehr alchimistische (und auch mehr theologische) Texte geschrieben als physikalische[3], und diese Beschäftigung lässt sich nicht einfach als private Marotte abtun, die mit Newtons Physik nichts zu tun hätte. Ohne die „magische" Vorstellung, dass Körper auch über große Distanzen hinweg aufeinander Wirkungen ausüben, hätte er das Konzept der Gravitationskraft gar nicht entwickeln können. So klar und eindeutig ist die behauptete Trennung mit der modernen Naturwissenschaft auf der einen Seite und der von der Aufklärung in die Vormoderne verwiesenen alchimistischen Natur- und Gotteserkenntnis (die ja erst im „wissenschaftlichen" 17. Jahrhundert ihren Höhepunkt hatte) auf der anderen also keineswegs. Aber das wird heute nicht mehr ernst genommen, weshalb denn auch Newtons Biograph Harro Heuser schreibt: „dieser Archaiker, mit dessen Werk laut Einstein das moderne Denken beginnt – dieser höchst zweideutige Mann hat die Tür zur Neuzeit buchstäblich mit dem Rücken zu ihr aufgestoßen." (Heuser 2005, 13)

Aus heutiger Sicht handelt es sich um vormoderne Schlacken, die die neuzeitliche Wissenschaft erst abstreifen musste, da sie mit ihr nichts zu tun haben. Naturwissenschaft zielt auf objektive Erkenntnis, und da haben die „privaten Weltbilder" ihrer Adepten nichts zu suchen. Ob Newton ein alchimistischer Esoteriker (oder Einstein ein Pazifist) war, darf keine Rolle spielen. Was bleibt, ist das Gravitationsgesetz, wogegen die Wege, auf denen Newton zu ihm gelangt sein mag, irrelevant sind und letztlich im Dunkel bleiben. Newton selbst hat dem bereits Rechnung getragen, indem er nämlich seine alchimistischen Texte nie veröffentlichte.

Die „faktische Abwesenheit Gottes" in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, seine Irrelevanz also, ist daher nicht zu bestreiten. Zu klären bleibt aber, wieso sie „seine negative Anwesenheit impliziert", wie du meinst, warum er also „paradox formuliert, gerade in und durch seine Abwesenheit anwesend" sein soll. Die Erklärung kann ja nicht in Gott liegen – sie wäre dann allenfalls für ein „Wort zum Sonntag" geeignet –, sondern müsste in der Naturwissenschaft bzw. ihrem Erkenntnissubjekt gesucht werden.

3 „Newton war nicht der erste Vertreter des Zeitalters der Vernunft. Er gehörte vielmehr zu den letzten Magiern." So die Einschätzung John Maynard Kenes, hier zitiert nach Berman (1984, 102), nachdem er die unveröffentlichten, und über Jahrhunderte hinweg unbekannten okkulten Schriften Newtons studiert hatte, s. auch Heuser (2005).

J.U.: Ich hatte es bereits angedeutet: Durch die modern nicht mehr gegebene Einheit von (göttlicher) Vernunft und Wirklichkeit wird es im wahrsten Sinne des Wortes not-wendig, diese verloren gegangene Einheit als „Einheit der Vernunft" und ihres Subjekts von diesem her systematisch erst herzustellen, ergo fortlaufend Identität zu stiften, eben Ordnung zu schaffen und unter den Begriff zu zwingen, was immer ihm sich entziehen will. Und das ist zuerst und vor allem einmal die gesamte Natur. Sie muss jetzt ebenso zerrissen und gleichzeitig vereinheitlicht werden wie das empirische Individuum, das sich als solches gleichsam durchstreicht, um zu jenem abstrakten Erkenntnissubjekt werden zu können, das herrschaftlich auf die Welt der Objekte zugreift. Dieses im Sinne der Wertabspaltungstheorie als männliches, westliches und weißes zu charakterisierende Subjekt schickt sich nun mit nominalistisch-protestantischem Eifer an, der empirischen Realität theoretisch seinen begrifflichen Stempel aufzudrücken und sie gleichzeitig praktisch buchstäblich wegzuarbeiten (Theorie und Praxis sind eben nur scheinbare Gegensätze, tatsächlich aber ein und derselbe Prozess). Die in dieser Frontstellung von Subjekt und Objekt weiblich konnotierte Natur ist untrennbarer Bestandteil des in sich widersprüchlichen Ganzen, gilt sie doch einerseits als objektiver Erkenntnis zugänglich, zugleich aber auch als das nur annäherungsweise „in den Griff" zu bekommende geheimnisvolle Differente, das Andere, Äußere, das für jeden einzelnen Menschen aber ebenfalls zugleich wieder ein Eigenes ist, weil ein Individuum weder in der reinen Abstraktion noch in reiner „Natürlichkeit" aufgehen kann.
Die metaphysische Wahnvorstellung nun, die unter anderem in der Erkenntnisform der modernen Naturwissenschaften zutage tritt, besteht darin, um jeden Preis Identität stiften zu wollen, wie schreiend auch immer Differenzen, Störfaktoren usw. sich geltend machen.

C.P.O.: Ich denke, du wirst den Naturwissenschaften nicht gerecht, wenn du sie bloß auf eine metaphysische Wahnvorstellung reduzierst, die in ihrer Erkenntnisform zutage trete. Mein Kühlschrank jedenfalls, der doch wohl nach naturwissenschaftlichen Prinzipien gebaut wurde, wird sicher nicht durch eine Wahnvorstellung angetrieben. Um nicht völlig in die Irre zu laufen, ist die oben bereits getroffenen Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlichem Vorgehen und der Ideologie davon strikt zu beachten:
Die modernen Naturwissenschaften bestehen *nicht* darin, „um jeden Preis Identität stiften zu wollen", auch dort, wo das gar nicht möglich ist, sondern sie beschränken den Gegenstand ihrer Betrachtung von vornherein auf solche Phänomene, die sich über den mathematischen Apparat identitär als Naturgesetz fassen lassen, und blenden alle anderen aus ihrer Betrachtung aus. Dieses Vorgehen ist konstitutiv, wie bereits Galilei (1638/1995, 224) wusste: „Über alle die unendlich verschiedenen Möglichkeiten hinsichtlich der Schwere, der Geschwindigkeit und der Gestalt kann keine Theorie gegeben werden" sagt er im Zusammenhang mit

dem Fall wirklicher Körper und beschränkt sich deshalb auf den mathematischen Idealfall, der dann im Experiment hergestellt wird.
Gleichwohl stammt ja ebenfalls bereits vom braven Katholiken Galilei die Vorstellung, dass „das Buch der Natur in der Sprache der Geometrie geschrieben" sei, womit von der Vielfalt der Erscheinungen abgesehen und die qua naturwissenschaftlicher Methode erst hergestellte Gesetzesförmigkeit zum „Wesen" der Natur selbst erhoben wird. Hier liegt in der Tat eine Wahnvorstellung begründet, ob nun metaphysisch oder nicht, die sich im Zuge der zunehmenden naturwissenschaftlichen Erfolge verfestigt hat und wohl nur wertabspaltungstheoretisch zu fassen ist: Was in der Methode nicht aufgeht, wird ins Private abgedrängt, weiblich konnotiert und letztlich unwirklich: „Der Aufklärung wird zum Schein, was in Zahlen, zuletzt in der Eins, nicht aufgeht; der moderne Positivismus verweist es in die Dichtung" (Adorno/Horkheimer 1988, 13), sodass dann umgekehrt die verrückte Idee aufkommen kann, es ließen sich etwa aus der Quantenphysik relevante Schlüsse für die menschliche Gesellschaft als Ganzes ziehen.

J.U.: Vielleicht ist es in der Tat sehr wichtig, die naturwissenschaftliche Vorgehensweise und die Ideologien, die es darüber gibt, streng zu trennen. Aber andererseits ist es doch so: Wenn wir jetzt beim Beispiel deines Kühlschrankes bleiben, dann ist es selbstverständlich richtig, dass der nicht von irgendeiner Wahnvorstellung angetrieben wird. Spannend wird es aber erst, wenn wir feststellen, dass den naturwissenschaftlichen Prinzipien, die zum Funktionieren des Kühlschrankes führen, letztlich doch die ja auch von dir konzedierte Wahnvorstellung zu Grunde liegt, nach welcher die Natur wesensmäßig gesetzesförmig sei. Anders gesagt: Es gibt nicht den „Kühlschrank an sich", der in seinem kühlenden Dasein und Sosein (ich „heideggere" hier bewusst!) ganz unabhängig wäre von der Erkenntnis(form!), die seiner Konstruktion vorher geht. Schließlich gab es ja auch bereits vormodern technische Geräte, die nicht nach naturwissenschaftlichen Prinzipien im modernen Sinne gebaut wurden und trotzdem funktioniert haben. Da gab es in den 1970er Jahren einmal eine Diskussion über die „gesellschaftliche Formbestimmtheit" von Technik, die wir uns vielleicht in diesem Zusammenhang nochmal anschauen sollten. Und auch die Identitätsstiftung liegt bereits in der spezifisch modernen Auffassung von dem, was Natur sei, nämlich ein Haufen von totem Material, das nach Maßgabe der identitätslogischen Denkart formbar und veränderbar ist.
Wenn die Qualitäten, die sich gegen den abstrakt-identitären Zugriff sperren, eliminiert werden, dann bleibt das übrig, was unter dem Aspekt der Abstraktion tatsächlich exakt funktioniert, so dass man sagen kann: Die Vielfalt der Erscheinungen ist das qualitativ Differente, die durch die mathematische Abstraktion gewonnene Gesetzmäßigkeit das funktional Identische und in Technik Umsetzbare. Aber das lässt sich nicht auseinanderreißen. Sinnlichkeit und Abstraktion sind zwei Seiten ein und desselben Verhältnisses. Das Problem besteht darin, dass bei-

de innerhalb ihrer Trennung zugleich untrennbar miteinander verbunden bzw. aufeinander verwiesen sind.
Ich denke, es manifestiert sich hier die Einheit von Einheit und Differenz zwischen Wert und Abspaltung als in sich gebrochene Totalität. Es kann also nicht gesagt werden, da ist die gewaltsame Zurichtung durch den Abstraktionsapparat auf der einen Seite, und auf der anderen Seite stehen wir vor der gequälten und permanent vergewaltigten Natur. Vielmehr scheint es mir so zu sein, dass beides zusammengehört, weshalb es einerseits möglich wird, Naturwissenschaft zum Modell einer ominösen Alleinheit zu erklären (siehe Potsdamer Manifest), andererseits aber den weiblich konnotierten abgespaltenen Bereich zu idealisieren bzw. zu idyllisieren und zum Bild einer „heilen Welt" der „gelebten Sinnlichkeit" ohne Abstraktionen zu stilisieren, wie dies in Teilen der Ökologiebewegung oftmals geschieht. Grundlage für die Auf- bzw. Abspaltung bleibt in jedem Fall die immer schon vorausgesetzte Trennung von Subjekt und Objekt und „Einheit die Losung" (Adorno) – ob diese nun über das männliche, westliche, weiße (Erkenntnis)subjekt hergestellt oder über die weiblich konnotierte Objektwelt als immer schon gegebene Einheit halluziniert wird. Von welcher Seite dann solchermaßen auch immer versucht wird, Einheit in der Zerrissenheit herzustellen, kommt am Ende Ideologie heraus und letztlich barbarische Konsequenzen.
Ich denke auch, dass es zu mechanistisch bzw. sogar ableitungslogisch gedacht ist, wenn du sagst, dass alles, was in der (naturwissenschaftlichen) Methode nicht aufgeht, „ins Private abgedrängt" wird. Die von dir so charakterisierte Abspaltung scheint mir nicht Ergebnis des Erkenntnisprozesses zu sein, sondern seine Voraussetzung, eben die Konstitution der modernen Denkform und ihres Subjekts. Und die weiblich konnotierte Abspaltung ist m.E. auch nicht unwirklich, sondern wirklich da. Selbst das härteste (männliche, westliche, weiße) Subjekt bleibt auf Qualitäten verwiesen, kann nicht in der Abstraktion aufgehen und sich sozusagen als bedürftige Kreatur gleichsam durchstreichen. Und auch „am Material", das, wie du ja selber betonst, nur in der Form der mathematisch fassbaren und zurichtbaren Phänomene „in den Griff" genommen wird, ist ja das so nicht Fassbare nicht einfach verschwunden, sondern als das der vorausgesetzten Art der Wahrheitsproduktion nicht Zugängliche bloß ausgeschlossen, außerhalb der abstrakten „Wahrheit" aber durchaus existent und damit eben auch wieder eingeschlossen in die Totalität des Gesamtverhältnisses, wenn auch in diese Totalität nicht restlos integrierbar.

C.P.O.: Was meinen Kühlschrank betrifft, so wollte ich nur darauf hinweisen, dass er (meistens) funktioniert und es sich deshalb bei den ihm zu Grunde liegenden naturwissenschaftlichen Prinzipien ebenso wenig um *bloße* Wahnideen handeln kann wie das bei vormodernen Vorstellungen der Fall ist, die zu anderen funktionierenden Techniken geführt haben, wie etwa der des Brauens von Bier. Eine davon

ganz verschiedene Frage ist, ob es sich hier um „Artefakte der Geschichte“ (Kurz 2004, 112 ff.) handelt, die die gesellschaftliche Formation, die sie hervorgebracht hat, überdauern, oder um Techniken, die zusammen mit ihrer Gesellschaftsform untergehen. Diese Frage sollten wir vielleicht erst einmal zurückstellen, wir können sie gern später wieder aufnehmen.

An dieser Stelle wichtiger scheint mir die möglichst genaue Bestimmung des Verhältnisses von Wertabspaltung und naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu sein. Selbstverständlich lässt sich das gesellschaftliche Formprinzip (Wertabspaltung) nicht aus der Erkenntnisform (objektive Naturerkenntnis) ableiten, sondern ist ihr vorausgesetzt, alles andere erschiene mir nur als idealistischer Blödsinn. Es ist aber begrifflich genau zu unterscheiden zwischen der Abspaltung als Prozess, Vorgang oder auch Handlung und dem (weiblich konnotierten) Abgespaltenen, das in diesem Prozess als Kehrseite des (männlich konnotierten) Wert- oder Gesetzesförmigen ebenso wie dieses erst hergestellt wird und deshalb in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft auch Veränderungen unterworfen ist. Im naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozess wird abgespalten, was in der als „Wesen“ der Natur unterstellten Gesetzesförmigkeit nicht aufgeht. Was das aber ist, steht nicht von vornherein fest und ist am Anfang des 21. Jahrhunderts auch nicht mehr dasselbe wie 400 Jahre zuvor. Die „Vielfalt des Lebendigen“ beispielsweise war seit Beginn der Neuzeit ein paar Jahrhunderte lang nicht gesetzesförmig fassbar und gehörte daher zum abgespaltenen „weiblichen“ Bereich. Das verändert sich aber aktuell im Zuge ihrer Subsumtion unter gentechnische Naturgesetze. Der Schrecken, den die Gentechnik unter uns bürgerlichen Subjekten auslöst, die doch sonst allerhand gewohnt sind, hat wesentlich mit der Verschiebung dieser Grenze zu tun.

Was den grundsätzlichen Zusammenhang von Wertabspaltung und naturwissenschaftlicher Erkenntnis angeht, so wird der in der Durchführung von Experimenten besonders deutlich, ja geradezu handgreiflich: Bodo von Greiff (1976) hat anhand der imperativisch formulierten Anleitungen in Lehrbüchern der Experimentalphysik sehr nachdrücklich hervorgehoben, welche Handlungen vom Erkenntnissubjekt (dem Experimentator) auszuführen sind, um die Gesetzesförmigkeit „in ihrer ganzen Pracht und Vollkommenheit“ hervorzubringen. Es handelt sich dabei (in unserer Terminologie) um *Handlungen der Abspaltung*, die der Experimentator sowohl am Objekt als auch an sich selber zu vollziehen hat. Auf der Seite des Objekts geht es dabei um die Ausschaltung von Störfaktoren, also die Elimination der „Vielfalt der Erscheinungen“, genauer gesagt ihre Verbannung aus dem Labor. Zu diesen Störfaktoren gehören aber auch die physische Anwesenheit und die Empfindungen des Experimentators selbst. Sie sind ebenfalls auszuschalten bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung des Beobachterstatus‘, m. a. W. der Experimentator muss sich zerlegen in ein beobachtendes Verstandeswesen und ein empfindendes Körperwesen und letzteres soweit wie möglich aus der Ausführung des Experiments heraushalten. Hier wird ganz offensichtlich das männliche, weiße, westliche

Subjekt vorausgesetzt, das sich seiner weiblich konnotierten Anteile zu entledigen hat, um als naturwissenschaftliches Erkenntnissubjekt fungieren zu können. Als solches muss es tatsächlich „in der Abstraktion aufgehen und sich sozusagen als bedürftige Kreatur gleichsam durchstreichen", so jedenfalls das (nur näherungsweise zu erreichende) Idealbild des Experimentators. Und in diesem Sinne hat das Abgespaltene im Experiment in der Tat „unwirklich" zu sein, da dieses andernfalls nicht wiederholbar und deshalb als misslungen anzusehen wäre.

Dialog. Zweiter Teil

J.U.: Ich möchte auf die von dir gestellte Frage zurückkommen, wie es der Positivismus denn in diesem Zusammenhang schafft, als das genaue Gegenteil von Metaphysik auf der ontologischen Weltbühne herum zu stolzieren. Der Grund liegt m.E. darin, dass der Schein, von dem du sprichst, kein reiner Schein ist, sondern Einheit von Schein und „Wahrheit", denn die modernen Naturwissenschaften sind in der Tat etwas ganz anderes als die „alte Metaphysik", von der sie sich polemisch abstoßen, die sie zum Hirngespinst erklären, zum „bloßen Herumtappen" oder was auch immer. Ruhte die „alte Metaphysik" als Substanzmetaphysik sozusagen auf einer immer schon vorausgesetzten Einheit, der nur nachgedacht werden musste (bis zu den „ersten Ursachen und Gründen"), so gerät diese modern zum erst noch zu realisierenden, erst herzustellenden Zustand angesichts der Katastrophe der Zerrissenheit. Vormoderne Menschen wären niemals auf die Idee gekommen, Einheit *herstellen* zu wollen. Die war nämlich immer schon da. Metaphysik wird in der Moderne zur Prozessmetaphysik und kann daher mit Fug und Recht behaupten, keine Metaphysik (im alten Sinne) mehr zu sein, sondern redliches und „vernünftiges" Schaffen in der Welt. Ich gehe noch einen Schritt weiter: Mit der Konstitution des modernen Subjekts und seiner (wissenschaftlichen) Erkenntnisform entsteht Metaphysik überhaupt erst, wenn wir unter Metaphysik die gewaltsame Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine (bei Husserl heißt es das „mathematisch Ideale") verstehen. Ist das aber so, dann stellt sich das von dir skizzierte Verhältnis genau umgekehrt dar: Nicht der Positivismus ist Metaphysik, die keine zu sein scheint, sondern die alte Metaphysik war gar keine und scheint es nur zu sein aus der Sicht des Positivismus, der sie denunziert, indem er sie metaphysisch überwindet. Insofern wäre Gerold Wallner zuzustimmen, wenn er sagt, der Begriff Realmetaphysik sei nur ein Pleonasmus und allenfalls von heuristischem Wert, wenn deutlich gemacht werden soll, dass Metaphysik etwas real Wirkendes ist und nicht ein bloß im Kopf sich abspielender Vorgang. Deswegen behaupte ich jetzt einmal ganz frech, Metaphysik ist immer Realmetaphysik oder sie ist keine Metaphysik. Und genau deswegen gibt es sie erst mit und in der modernen Gesellschaft.

C.P.O.: Das scheint mir in einer heillosen Begriffsverwirrung zu enden, die wir besser aufzulösen versuchen sollten, anstatt mit ihr herum zu jonglieren. Natürlich kannst du behaupten, Aristoteles hätte keine Metaphysik getrieben, indem du eine entsprechende Verschiebung dieses Begriffs vornimmst, aber was ist das dann, was wir im „Metaphysik" überschriebenen Band seiner philosophischen Schriften nachlesen können? Sinnvoll finde ich dagegen die Unterscheidung von „Substanzmetaphysik" und „Prozessmetaphysik", aber eben vor dem gemeinsamen Hintergrund der Frage nach der Einheit und dem letzten Grund alles Seienden, an die nur ganz verschieden und unter völlig unterschiedlichen Annahmen herangegangen wird. Für die Naturwissenschaft ist es die Annahme, die Natur folge universellen Gesetzen, die sich zudem noch mathematisch fassen lassen. Damit wird eine Einheit alles Seienden gestiftet, die aber im Prozess des wissenschaftlichen Fortschritts erst noch hergestellt werden muss. Einheit wird also nicht als immer schon vorhanden vorausgesetzt, sondern in der Tat als Projekt der (mehr oder weniger gewaltsamen) Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine verstanden.

J.U.: Ja, die moderne Prozessmetaphysik ist wirklich und im wahrsten Sinne des Wortes heillos, nämlich der vormodernen fraglos gegebenen Einheit von irdischem Dasein und Heil (bzw. Leben gemäß der göttlichen Ordnung) beraubt. Bleiben wir bei der Unterscheidung von Substanzmetaphysik und Prozessmetaphysik, dann wird es notwendig, den Unterschied zwischen diesen beiden Metaphysikarten genau zu beschreiben. Wenn ich in diesem Zusammenhang gesagt habe, die klassische oder „alte" oder Substanzmetaphysik sei noch gar keine gewesen, dann war dies genau in dem Sinne der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine gemeint. Denn diese Subsumtion ist ja nur möglich, wenn Besonderes und Allgemeines als etwas Getrenntes gesehen werden. Und genau das ist weder bei Aristoteles noch bei anderen vormodernen Metaphysikern der Fall. Deine Frage, was Aristoteles denn betrieben habe, wenn keine Metaphysik, ist klar zu beantworten: Aristoteles betreibt Theologie. Und er tut dies erstens nicht als Subjekt, das einer Objektwelt gegenüber steht, und zweitens nicht im Blick auf Bewegtes, sondern im Blick auf das Ewige und Unbewegte, ergo das Göttliche. „Denn alles", schreibt er zum Beispiel, „hat von Natur etwas Göttliches." Insofern ist die Metaphysik als die Wissenschaft vom Seienden immer schon Theologie und Gott kein außerhalb der Welt hockendes Wesen, sondern das Wesen des Seienden als solches. Aristoteles' Denken zielt auf dieses Wesen des Seienden. Und dieses Wesen ist ewig und unbewegt, also göttlich. So gesehen ist das Wesen Substanz. Neben dieser Substanz gibt es zwar noch andere, dem substanziellen Wesen zufällig zukommende Seinsweisen, Akzidenzien, die das Wesen oder das Seiende als solches aber nicht berühren bzw. verändern. Bewegung etwa ist dem Wesen nicht wesentlich, sondern nur ein Akzidenz. Für die Metaphysik im Verständnis von Aristoteles ist das aber nicht wichtig. Wichtig ist allein das, was das Seiende allererst zum Seienden macht

– und das ist das (wesentlich unbewegte) Wesen, das solchermaßen als daseiende Einheit zu verstehen ist und nicht erst intellektuell oder auf sonst irgendeine Art und Weise hergestellt werden muss.
Der Unterschied zur modernen Naturwissenschaft ist evident. Du sagst, für diese sei die „Annahme" charakteristisch, dass die Natur universellen, mathematisch fassbaren Gesetzen folge. Damit werde weiterhin eine Einheit gestiftet, die aber nicht einfach da sei, sondern im Prozess des Fortschritts der Wissenschaft erst hergestellt werden müsse. Wenn dem so ist, dann besteht der Antrieb für diese Wissenschaft ja ganz offensichtlich darin, dass diese Einheit nicht existiert, sondern nur eine Annahme darstellt, der die Wissenschaft in identitätsstiftender Absicht sozusagen hinterher hechelt. Dabei geht es darum, die erst modern zum bedrohlichen Außen gewordene Natur restlos in (wissenschaftlicher) Erkenntnis und letztlich in Technik aufgehen zu lassen, was selbstverständlich nicht geht, weil das Subjekt immer schon auch „Naturwesen" ist, sich das aber selber verschweigen muss. Deshalb ist auch die Abspaltung nichts dem Subjekt Äußerliches, sondern eben seine „andere Seite".
Problematisch scheint mir in diesem Zusammenhang auch die These zu sein, der „gemeinsame Hintergrund" von klassischer Metaphysik und Prozessmetaphysik bestehe in der „Frage nach der Einheit und dem letzten Grund alles Seienden". In der Substanzmetaphysik sind diese Einheit und dieses Seiende Voraussetzung des Denkens, das auf diese Art und Weise nur sozusagen sich selber denkt (noésis noéseos – Denken des Denkens), in der Prozessmetaphysik (und deshalb nennen wir sie ja so) wird diese Einheit zum Prozess verflüssigt und als (nie erreichbares) Ergebnis in eine unvordenkliche Zukunft verwiesen. Die Einheit ist hier auf ihrer eigenen Negation basiert. Als „unendlicher Progressus" (Edmund Husserl) ist diese Einheit gerade als herzustellende immer schon und zugleich die durchgehende Verhinderung und Zerstörung von Einheit, also ein sich selbst hintertreibender Produktionsprozess, der sich letztlich als Destruktionsprozess enthüllt, weil das „freie Subjekt" in der Natur seine eigene Unfreiheit vor sich hat und sich im Streben nach letztgültiger Verwirklichung eben dieser „Freiheit" buchstäblich den Ast absägt, auf dem es sitzt.

C.P.O.: Ich denke, wir sind uns darin einig, dass der Unterschied zwischen Substanz- und Prozessmetaphysik der entscheidende ist, und es ist wohl auch nichts dagegen einzuwenden, eine „alte" Metaphysik, die die Einheit des Göttlichen voraussetzte, unter dem Begriff der Theologie zu fassen. Die Metaphysik, von der wir hier reden, ist dann also die moderne Prozessmetaphysik, die die Einheit von Allgemeinem und Besonderem nicht vorfindet, sondern erst herstellen muss, indem sie zwanghaft dieses unter jenes subsumiert, und zwar nicht nur in einem im Kopf sich abspielenden Vorgang, sondern real. Das gibt es in der Tat erst in der bürgerlichen Gesellschaft, für die dieser Prozess auf allen ihren Ebenen konstitutiv ist.

J.U.: Aus diesem Grund hast du auch Recht, wenn du sagst, dass im Blick auf Kant, der Wissenschaft als „gründliche Metaphysik" etabliert sehen wollte, nicht behauptet werden kann, bürgerliches Bewusstsein hätte einmal etwas von seiner Metaphysikverfallenheit gewusst und dieses Wissen sei lediglich ins „kollektive Unbewusste" abgesunken. Kants Berufung auf Metaphysik scheint mir viel eher Bestandteil zu sein jener „protestantischen Apologetik", die Adorno ihm vorwirft, und Ausdruck der „Kantischen Begierde des Rettens" (Adorno) angesichts der mit der „nominalistischen Wende" wahrhaft heillos in Einzelheiten auseinandergeflogenen Welt, die mit den Mitteln der begrifflichen Abstraktion wieder zusammengefügt werden sollen. Wo Metaphysik war, soll positives Wissen werden. Dass damit die Metaphysik ihren Siegeszug überhaupt erst antritt, bleibt nicht trotz, sondern gerade wegen des berühmten Lichtes der Vernunft, die nur noch mit sich selber zu tun hat, im Dunkeln. Mit den modernen Naturwissenschaften hört das „Herumtappen" nicht auf – es beginnt erst richtig.

C.P.O.: Es gibt schon einen Unterschied zwischen Kant und dem Positivismus in Hinblick auf die Bewusstheit des eigenen Vorgehens. Für Kant ist die Gesetzmäßigkeit, nach der die Naturwissenschaft sucht, keine Natureigenschaft, sondern gehört zur Vernunft und „ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können" (Kritik der reinen Vernunft, Vorrede). Indem er aber diese (Aufklärungs-)Vernunft nicht als etwas historisch Spezifisches sieht, sondern als allgemein menschliche Errungenschaft, spielt dieser Unterschied zum Positivismus letztlich keine Rolle. Denn so oder so wäre dann die objektive Erkenntnis der Naturwissenschaft schlicht und einfach das, was „wir" über die Natur wissen können, während alle anderen Herangehensweisen bloß zu dem berühmten „Herumtappen" führten, eine Feststellung übrigens, die bereits auf Bacon zurückgeht.

Nun besteht die neuzeitliche Naturwissenschaft darin, dass sie ihren Gegenstand, also die gesetzesförmig gedachte Natur, erkennt, indem sie ihn verändert bzw. im Experiment selbst erst herstellt (auch das gehört bereits zum Bacon'schen Programm). Insofern ist die zu erreichende Erkenntnis immer eine Erkenntnis über die Interaktion zwischen dem (im Sinne der Wertabspaltungstheorie männlichen, weißen, westlichen) Erkenntnissubjekt und der zu seinem Objekt gemachten Natur. Weil aber das Subjekt von sich selber nichts weiß und im Rahmen naturwissenschaftlicher Erkenntnis auch gar nichts wissen darf, wird naturwissenschaftliche Erkenntnis nicht so, sondern als „objektiv", also bloß im Objekt liegend begriffen. Vielleicht liegt das moderne „Herumtappen", von dem ich aber nicht so genau weiß, wie du es meinst, hier begründet.

J.U.: Das moderne „Herumtappen" liegt genau in dem undurchschauten Verhältnis von Wert und Abspaltung. Ist die Abspaltung, wie Roswitha Scholz sagt, „die an-

dere Seite des Werts“ und beide nicht voneinander zu trennen bzw. das eine nicht aus dem anderen ableitbar oder im jeweils anderen aufgehend, dann „weiß“ das Subjekt genauso wenig vom Objekt wie von sich selber. Es reproduziert in und mit der objektiven Erkenntnis nur die Dunkelheit des in der Trennung und zugleich untrennbaren Verbundenheit von Wert und Abspaltung liegenden Verhältnisses. Bei der objektiven Erkenntnis kommt doch nur immer wieder das heraus, was das Subjekt, wie Kant sagt, „zuvor hineingelegt“ hat. Da liegt also gar nichts „im Objekt“, sondern das ganze undurchschaute Verhältnis wird hier auf den Kopf gestellt, so dass man sagen könnte, Naturwissenschaft selbst und als solche ist bereits Ideologie und nicht bloß das, was irgendwelche Philosophen oder Wissenschaftstheoretiker über sie behaupten.

C.P.O.: Die Idee, objektive Erkenntnis habe mit ihrem Objekt überhaupt nichts zu tun, halte ich für ein im Zuge des postmodernen Diskurses aufgekommenes kulturalistisches Missverständnis und für ebenso grundlegend verfehlt wie ihr positivistisches Gegenstück, welches das Subjekt einfach durchstreicht. Was die Vernunft laut Kant „zuvor hineingelegt“ hat, ist die historisch spezifische Form der Erkenntnis, die „funktionale Denkform“ im Sinne von Bockelmann (2004). Festgelegt ist damit die Art der Fragen, die an das Objekt gestellt werden, und auch die, die nicht gestellt werden. Die Antworten innerhalb dieses gewaltsam eingeschränkten Rahmens aber gehören zu dem, „wovon (die Vernunft) für sich nichts wissen würde“ (Kant), und sind daher ohne Bezug auf das Objekt nicht zu haben, andernfalls bedürfte es nicht des Experiments, welches ja immer diesen oder jenen Ausgang nehmen, sowohl gelingen als auch misslingen kann.
Die Tatsache, dass die Naturgesetze im Experiment erst hergestellt werden, sollte nicht zu dem Fehlschluss führen, sie seien in beliebiger Weise herstellbar, unabhängig vom Inhalt, auf den sie sich beziehen. Inhalte haben ihre Eigenqualität und erweisen sich dem objektivierenden gesetzesförmigen Zugriff gegenüber als widerständig. Wer das negieren wollte, betriebe bestenfalls Reine Mathematik, aber keine Naturwissenschaft. Die reale Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine wäre so gar nicht möglich. Um es an einer Analogie deutlich zu machen: Sowohl Leder als auch Kartoffeln sind Materialien, die sich handwerklich verarbeiten lassen. Aber auch der beste Schuhmacher dürfte bei dem Versuch scheitern, aus einem Zentner Kartoffeln ein Paar Stiefel herzustellen.
Neuzeitliche Naturwissenschaft ist – ich wiederhole mich – eine bestimmte Art der Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt. Ihre Basissätze sind denn auch immer von der Form einer Handlungsanleitung: Wenn ich die (bis ins letzte Detail zu spezifizierende) Handlung XYZ ausführe, dann stellt sich gesetzmäßig der zu beobachtende bzw. zu messende Effekt ABC ein. Darin liegt noch keine Ideologie. Falsches Bewusstsein kann sich erst in der Interpretation dieser Interaktion entwickeln, beispielsweise dann, wenn sie einseitig zu einem seiner beiden Pole hin

aufgelöst, also entweder die Naturgesetze als Eigenschaft allein des Objekts (Positivismus) oder als bloße Erfindung oder Konvention des Subjekts (postmoderner Kulturalismus) angesehen werden. Es entsteht auch dadurch, dass die historisch spezifische Form des Erkenntnissubjekts ausgeblendet und seine besondere Erkenntnisform zur einzig möglichen erklärt wird (Kant). Die Frage, inwieweit ein derart falsches Bewusstsein „notwendig" ist, sich also beinahe zwangläufig aus der bürgerlichen Subjektform und der ihm adäquaten objektiven Erkenntnisform ergibt, ist damit freilich nicht beantwortet. Dazu ließe sich noch einiges sagen.

J.U.: Ich bin mir nicht sicher, ob ich das alles verstanden habe oder ob das überhaupt verstehbar ist. Ein genauerer Blick jedenfalls auf vormoderne Mensch-Natur-Verhältnisse scheint mir zur weiteren Verständigung dringend nötig zu sein. Dies vor allem auch deshalb, weil zum Beispiel noch bei Adorno Geschichte immer wieder als eine Art Herausarbeiten aus irgendwelchen ominösen Naturzwängen dargestellt wird, was dann in der Moderne „umschlägt", „zurückschlägt" in Mythologie usw. Dagegen könnte nach dem oben Gesagten auch ganz locker die These gestellt werden, dass auch der „Naturzwang" erst mit der Moderne beginnt. Damit komme ich zu deinen letzten Ausführungen über das Verhältnis von Subjekt und Objekt. Ich denke, da ist in der Tat ein Missverständnis aufgekommen, das geklärt werden muss. Die Formulierung „da liegt also gar nichts ‚im Objekt'" bedeutet nicht, „objektive Erkenntnis habe mit ihrem Objekt nichts zu tun", sondern lediglich, und das ist der kleine Unterschied, der den ums Ganze ausmacht, Objektivität könne nicht losgelöst vom Subjekt gedacht werden, das Problem liege also im Verhältnis von Subjekt und Objekt zueinander und nicht in dem einen oder im anderen. Was du in diesem Zusammenhang in die gegeneinander stehenden Positionen eines das Subjekt in den Mittelpunkt stellenden postmodern-kulturalistischen Subjektivismus einerseits und eines das Subjekt „durchstreichenden" positivistischen Objektivismus auseinanderlegst, gehört m.E. zusammen und markiert als in sich widersprüchliche Totalität des gesamten Verhältnisses den „Knackpunkt", um den es hier geht.

Eine von Kants Grundthesen, nämlich die, dass objektive Erkenntnis von Gegenständen nur dann begründet werden kann, wenn davon ausgegangen wird, dass *im Subjekt* die Formen der Konstitution dieser Gegenstände a priori bereit liegen (transzendentale Apperzeption/synthetische Einheit der Apperzeption), bedeutet, dass die Objekte *ihrer Form nach* vom Subjekt erzeugt, geschaffen werden, d.h. ihrer *Erscheinungsform* nach. Die Form der Sinnlichkeit (verstanden als Anschauung gemäß den „reinen Formen der Anschauung", nämlich Raum und Zeit, also gänzlich unsinnliche Sinnlichkeit) ist a priori gegebene Vorraussetzung von Erkenntnis, während das sinnliche Material erst a posteriori zur Verfügung steht. „(S)o ist uns zwar die Materie aller Erscheinungen nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereitliegen,

und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden." (Kant 1781/1787/1990, A20/B 34) Die Gegenstände bieten sich der Wahrnehmung nur dar unter den immer schon gegebenen Voraussetzungen der subjektiven Wahrnehmungsstruktur. Insofern dies der Fall ist, sind sie Erscheinungen. Die „synthetische Leistung des transzendentalen Subjekts" bleibt zwar auf die empirischen Dinge verwiesen (es gibt keine Wahrnehmung reiner Formen), diese wiederum sind aber nur als bereits geformte, vom Subjekt als Erscheinungen konstituierte, erfassbar. Die „funktionale Denkform" im Sinne von Bockelmann liegt im transzendentalen (nicht im empirischen!) Subjekt und gibt nicht bloß den Rahmen vor, innerhalb dessen dann die Fragen gestellt und die Natur zu den „objektiv richtigen" Antworten „genötigt" wird, wie Kant sagt, sondern sie *ist* dieser Rahmen selbst in einer Art apriorischer Identität von Subjekt und Objekt, wobei das Subjekt das Objekt (seiner Form nach!) ursprünglich konstituiert. „Entsprechend der Experimentalanalyse", schreibt z.B. Karen Gloy, „muss das System der objektkonstituierenden Bestimmungen, das System der Naturgesetze, im Subjekt fundiert sein." (S. 206) Das Objekt ist also gar nicht „die Natur", sondern „Natur" nur insoweit, als sie sich der nicht empirischen Erkenntnis der Empirie erschließt. Die Natur als solche ist für Kant das ganz Andere, das chaotische Außen. Und die Widerständigkeit, von der Du sprichst, entfaltet sich dort, in Gestalt der modern nicht mehr von Gott durchwalteten, vielmehr zum bedrohlichen Zwangszusammenhang gewordenen Natur, nicht aus dem erkenntnismäßig bereits geformten Objekt. Der im Epochenbruch zwischen Vormoderne und Moderne sich ereignende Sturz der Menschen ins Ungewisse wird von Kant lediglich „verpositiviert" (Petra Haarmann) und in den Dualismus von Freiheit und Notwendigkeit auseinandergelegt.

Damit kommen wir zu dem höchst komplizierten Verhältnis zwischen Erscheinung und Ding an sich (vgl. dazu ausführlich Petra Haarmann 2005b), und ich werde das in der hier gebotenen Kürze nicht befriedigend ausführen können. Gesagt sei aber so viel, dass mir die These von Gerold Prauss zuzutreffen scheint, nach der im Verhältnis zwischen Erscheinung und Ding an sich eine „zweifache Subjektabhängigkeit" (Prauss) vorliegt. Die Natur ist in dieser Sichtweise, „aus ihrem wesenhaften Bezug auf [...] die Erfahrung machenden Subjekte nicht zu lösen. Von einer Natur kann außerhalb dieses Subjektbezugs überhaupt keine Rede sein. Sie ist wesentlich in diesem Sinne etwas Subjektabhängiges." (Prauss 1974, 66) Das Kantsche Ding an sich ist also keineswegs ein hinter den empirischen Objekten stehendes unbegreifbares Sein, sondern ein konstitutiver Beststandteil der subjektiven Verstandesleistung, welche darin besteht, die Gegenstände als Erscheinungen in der Zeit zu betrachten. Als ein „Actus der Spontaneität" (Kant) (und für Kant letztlich der Freiheit) steht diese Betrachtung selbst aber außerhalb der Zeit und der Naturgesetze. „Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren." (Kant 1781/1787/1990, A 144/B 183). Auf Basis der Illusion, aus der vormals göttlich bestimmten Zeit könne gestaltbare Zukunft ge-

macht werden, geraten die Prinzipien der Freiheit und der objektiven Erkenntnis zu einer in eine unvordenkliche Zukunft projizierte „Anweisung zum Weitermachen“ (Gloy 1995, 210). Naturerkenntnis ist für Kant „letztlich Vernunfterkenntnis. Die Einsicht in die Natur ist Selbsteinsicht der Vernunft.“ (Ebd., 211) Von daher erscheint es mir problematisch, die modernen Naturwissenschaften als „eine bestimmte Art der Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt“ zu bezeichnen. Der Riss, den wir gemeinhin Subjekt-Objekt-Trennung und dann weiter Abspaltung nennen, verläuft nicht, beide gewissermaßen als feste „Pole“ voraussetzend, zwischen Subjekt und Objekt, sondern mitten durchs Subjekt. Ich formuliere jetzt mal gewagt, dass eine auf dieser Basis geübte Kritik an der naturwissenschaftlichen Erkenntnis möglicherweise vom Kritisierten, nämlich der Objektivität, gar nicht weg kommt, sondern diese nur ins widerständige Anderssein der empirischen Welt verlegt. Insofern wäre auch noch einmal über dein Beispiel mit dem Leder und den Kartoffeln zu diskutieren. Das stammt ja nicht aus der Sphäre der Naturwissenschaften, sondern aus derjenigen des empirisch-handwerklichen Umgangs mit Naturstoffen. Und das interessiert Kant z.B. überhaupt nicht. Ihm geht es in der Tat um reine Erkenntnis, lautet doch bereits die Anfangsfragestellung der Kritik der reinen Vernunft. „Wie ist reine Mathematik möglich? Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ Als Antwort lässt sich ganz allgemein sagen, das ist möglich wegen des Vernunftvermögens des MWW. Was wir in diesem Zusammenhang in der Wertabspaltungstheorie dann als „weiblich konnotierte Natur“ bezeichnen, wäre aus dieser Perspektive auch nicht auf der Seite des Objekts zu verorten, sondern als genau die andere Seite des Subjekts zu bestimmen. Petra Haarmann hat in diesem Zusammenhang bereits wiederholt die Position der Frauen im Abspaltungsverhältnis mit dem Bild von der „Zaunreiterin“ dargestellt, die mit einem Bein im „Naturzustand“ steht, mit dem anderen im Zustand der Zivilisiertheit, nicht intelligibles Subjekt einerseits, bloßes Verstandeswesen ohne Vernunft andererseits. In der geschlechtlichen Abspaltung treten dem „freien Mann“ die Ausweglosigkeit des eigenen Freiheits- und Vernunftanspruchs und der nicht zu bewältigende Naturzwang gleichermaßen gegenüber, also gewissermaßen das Andere seiner selbst.

Wenn an dem, was ich da nun gesagt habe, auch nur ein klein wenig etwas dran ist, dann sind wir wohl zunächst einmal auf grundsätzliche Fragen zurückgeworfen oder, je nach Perspektive, überhaupt erst zu ihnen vorgedrungen. Und da scheinen mir noch einige Kontroversen auf uns zuzukommen.

C.P.O.: Ein Teil der Kontroversen, die hier aufscheinen, sind m.E. terminologischer Art, und die zumindest sollten wir ausräumen. Du hast in deiner Denkbewegung mit Bezug auf Kant bzw. seine InterpretInnen das Objekt ins Subjekt hinein geholt, damit aber zugleich die Bedeutung des Begriffs „Objekt“ verschoben, das jetzt nicht mehr die „res extensa“ Descartes‘ ist, der das Subjekt („res cogitans“) fremd

gegenüber steht, sondern durch das Subjekt und seine allein auf Gesetzesförmigkeit zielende Vernunft allererst konstituiert wird. Dadurch wird meine Formulierung von der „Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt" der mit ihr intendierten Bedeutung beraubt und in der Tat problematisch. Aber auch deine Feststellung, „das Problem liege also im Verhältnis von Subjekt und Objekt zueinander und nicht in dem einen oder anderen", bezieht sich dann nur noch auf einen Teilaspekt, nämlich das Verhältnis des Subjekts zu dem von ihm selbst konstituierten Objekt, wovon nur die Frage der Möglichkeit der „reinen" Mathematik und der „reinen" Naturwissenschaft berührt ist. Durch die Begriffsverschiebung, für die es gute Gründe gibt, ist nun aber eine Leerstelle entstanden, die gefüllt werden muss: Jede wirkliche Naturwissenschaft hat einen realen Gegenstandsbereich, einen Inhalt, auf den sie sich bezieht. Und der darf nicht begrifflich ausgeblendet werden, sonst ließe sich weder der Unterschied etwa zwischen Physik und Biologie erklären noch die materiale Gewalt, die durch die Naturwissenschaft heute ausgeübt wird, beispielsweise in der von ihr induzierten Nuklear- oder Gentechnik.

Berücksichtigt man das, so geht es bei der Naturwissenschaft – in Paraphrasierung einer früheren Formulierung – um eine bestimmte Art der Interaktion zwischen dem historisch spezifischen, erstmals in der Neuzeit aufgetretenen, männlichen Erkenntnissubjekt und dem von ihm zum Objekt gemachten Erkenntnisgegenstand „Natur". Das „zum Objekt Machen" ist der erste wesentliche, ja entscheidende Schritt in dieser Interaktion, in dem sich die neuzeitliche, westliche Naturwissenschaft von allen früheren Formen der Naturerkenntnis unterscheidet. Durch ihn wird gewissermaßen (in Kants Diktion) die Natur vor den „Richterstuhl der Vernunft" gezerrt, und hier ist der aktive Eingriff des Subjekts gefordert, der den Gegenstand verändert oder überhaupt erst herstellt, und zwar nicht nur auf der gedanklichen Ebene („mathematische Modellbildung" in der heute gebräuchlichen Terminologie), sondern auch und vor allem auf der realen, wie es bereits Bacon (1620/1990, 55 f.) propagiert hat: „... daß ich nicht bloß eine Geschichte der freien und ungebundenen Natur (wenn sie ihrem eigenen Lauf überlassen ist und ihr Werk vollbringt) wie bei der Geschichte der Himmelskörper, der Lufterscheinungen, der Erde, des Meeres, der Gesteine, Pflanzen und Tiere darlege, sondern weit mehr noch eine Geschichte der gebundenen und bezwungenen Natur, d. h. wenn sie durch die Kunst und die Tätigkeit des Menschen aus ihrem Zustand gedrängt, gepreßt und geformt wird. ... denn die Natur der Dinge offenbart sich mehr, wenn sie von der Kunst bedrängt wird, als wenn sie sich selbst frei überlassen bleibt."

Die zielgerichtete Herstellung ihrer Objekte nach allen Regeln der Handwerkskunst wird denn auch bereits von Galilei (1638/1995, 162) etwa im Zusammenhang mit seiner „schiefen Ebene" beschrieben: „Auf einem Lineale, oder sagen wir auf einem Holzbrette von 12 Ellen Länge, bei einer halben Elle Breite und drei Zoll Dicke, war auf dieser letzten schmalen Seite eine Rinne von etwas mehr als einem Zoll Breite eingegraben. Dieselbe war sehr gerade gezogen, und um die

Fläche recht glatt zu haben, war inwendig ein sehr glattes und reines Pergament aufgeklebt; in dieser Rinne liess man eine sehr harte, völlig runde und glattpolirte Messingkugel laufen." Es mag ja sein, dass Kant sich dafür nicht interessiert hat, aber ohne dieses experimentelle Handwerk wäre Galileis Fallgesetz ein empirisch nicht nachweisbares Gedankenspiel geblieben. Und so finden sich derartige Bauanleitungen seither in jedem Lehrbuch der experimentellen Wissenschaften, wobei heutzutage das Handwerk weitestgehend durch industrielle High-Tech-Produktion abgelöst ist.

„Objektivität" wird auf diese Weise vom Subjekt produziert, liegt also nicht im „widerständigen Anderssein der empirischen Welt", was du mir als mögliche Auffassung zu unterstellen scheinst, sondern wird ihm vielmehr abgerungen als eine originäre Leistung des Erkenntnissubjekts in der Auseinandersetzung mit seinem jeweiligen Gegenstand. Warum wird sie dann als „objektiv", also allein im Objekt liegend verstanden? Greiff (1976, 93), auf den ich mich bereits bezogen habe, stellt einen auf die Tiefenstruktur des Subjekts verweisenden Zusammenhang zur Durchführung von Experimenten her, in denen der Experimentator die eigene Physis als Störfaktor verstehen muss: „ ... scheinbar kommt ein Subjekt im Erkenntnisakt nach seiner Eliminierung gar nicht mehr vor. Scheinbar ist es für die Objektivität der Erkenntnis hinderlich und störend, zumindest überflüssig. Die Tatsache, daß sich der Betrachter im Vollzug der Erkenntnis wirklich als verzerrendes Störmoment begreifen und eliminieren muß, erzeugt den Gedanken, die Wahrheit läge in der Natur und nicht in der Erkenntnis der Natur, die Gesetzmäßigkeit habe natürliche, und die Abweichung von ihr menschliche Ursachen. Sie produziert den Schein, die Gesetzmäßigkeit sei eine Natureigenschaft, die sich in ihrer ganzen Pracht und Vollkommenheit äußern würde, wenn es überhaupt kein Subjekt gäbe. Doch das ist bloßer Schein. Denn auch und gerade die Eliminierung des Subjekts stellt eine subjektive Handlung dar, eine Operation, die vom erkennenden Subjekt selbst ausgeführt werden muß." Das korrespondiert mit deiner Feststellung, dass die „funktionale Denkform" im transzendentalen und nicht im empirischen Subjekt liege. Objektivität besteht gerade in dessen Ausschaltung. Übrig bleibt das transzendentale Subjekt, dessen Denkform zum Apriori jeder menschlichen Erkenntnis und damit unhintergehbar, eben objektiv geworden ist. Ein entscheidender Punkt in diesem Zusammenhang ist das Nichtwissen um die Genese dieser Denkform, vgl. dazu Bockelmann (2004) oder – mit ganz anderer Akzentsetzung – Haarmann (2005a).

Darin, dass der „Riss, den wir ... Abspaltung nennen, ... mitten durchs Subjekt (verläuft)", besteht ebenfalls Konsens, auch ihn hatte ich ja bereits mit der Greiff'schen Analyse experimenteller Handlungen in Verbindungen gebracht. Allerdings schließt dieser Riss andere Risse keineswegs aus, sondern sie bedingen sich vielmehr wechselseitig. Ein von dir bereits genannter geht mitten durch die moderne Auffassung von der Natur, die einerseits von universellen Gesetzen beherrscht und der Ma-

thematisierung zugänglich sein soll und andererseits das ganz Andere, das chaotische Außen darstellt, wobei dann pikanterweise auch die „innere Natur" zu diesem „Außen" zählt. Uneinheitlicher geht es eigentlich nicht. Ohne diese Kluft wäre Naturwissenschaft nicht möglich, die die Existenz universeller (mathematischer) Naturgesetze gegen alle unmittelbare Evidenz voraussetzen muss, sonst könnte sie sie gar nicht entdecken. Im Zuge des „wissenschaftlichen Fortschritts", der „nicht endende(n) Annäherung der wirklichen Welt an diese reine Welt, die es nicht gibt" (Bockelmann 2004, 356), wird diese Kluft nur verschoben, aber nicht geschlossen, sondern eher noch vertieft. Denn es gehört ja zur mathematisch-experimentellen Methode bis in die täglichen Handlungen der Normalwissenschaft hinein, die die Gesetzesförmigkeit störenden Faktoren zu „eliminieren", was nur heißt: sie aus der Betrachtung auszuschließen und ins „chaotische Außen" zu verweisen, das auf diese Weise immer wieder neu hergestellt und zur Voraussetzung für den späteren „wissenschaftlichen Fortschritt" wird. Die moderne Metaphysik, die die Einheit von Allgemeinem und Besonderem dadurch herzustellen versucht, dass sie dieses zwanghaft unter jenes subsumiert, reproduziert insofern beide Seiten der widersprüchlichen modernen Naturauffassung und damit das, was sie selber antreibt: das Fehlen eben jener Einheit.

J.U.: Du siehst durch meine These, dass die Konstitution des Subjekts und diejenige des Objekts ein und derselbe Prozess sind, eine Leerstelle entstehen, und zwar sowohl hinsichtlich der Erklärung des Unterschiedes zwischen verschiedenen Naturwissenschaften (etwa Physik und Biologie) als auch hinsichtlich des realen Eingreifens der Naturwissenschaften in die materielle Welt und das Gewaltverhältnis, das damit gegeben ist. Ich denke, wir drehen uns damit immer noch um die Frage nach dem Charakter der nichtempirischen Erkenntnis der Empirie bzw. um die Frage, wie die Abstraktion von aller Empirie in und an der empirischen Welt so ungeheuerlich wirksam sein kann.

Zunächst einmal sollten wir bei diesem Problem noch einmal festhalten, dass wir hier nicht allein von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis sprechen, sondern von der modernen Erkenntnisform schlechthin, nämlich von dem Umstand, „dass die an den mathematischen Naturwissenschaften gewonnenen methodischen Einsichten zur Methodologie von Erkenntnis überhaupt avancieren" (Gloy 1995, 203) und damit eben die moderne Erkenntnis als solche insgesamt jene Leere produziert, von der Bockelmann spricht, wenn er sagt, das alles sei die „nicht endende Annäherung der wirklichen Welt an diese reine Welt, die es nicht gibt" (die leer ist und hohl, ein Nichts). Da geht es also um die Angleichung des Realen an ein abstraktes Realissimum, letztlich also um die Eliminierung der „wirklichen Welt". Das (transzendentale) Erkenntnissubjekt steht außerhalb der (chaotischen) Welt und außerhalb der Zeit (Haarmann 2005b). Sein „realer Gegenstandsbereich" besteht immer nur in dem, was sich dem abstrakten Bezugssystem (der Metho-

de) subsumieren lässt. „Die Zeit verläuft sich nicht, in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren." (Kant) Und davor bzw. darüber steht das transzendentale Subjekt (nicht das konkrete Individuum), zerrt die als Erscheinung konstituierte Natur vor den Richterstuhl und versucht, Ordnung zu schaffen. In dem Drama „Die Physiker" von Dürrenmatt sagt einer der vermeintlich irre gewordenen Wissenschaftler, der sich angeblich für Isaac Newton hält: „Ich bin Physiker geworden aus Ordnungsliebe, um die Unordnung der Natur auf eine höhere Ordnung zurück zu führen."
In diesem Zusammenhang sehe ich auch den Stellenwert des Experiments bei Galilei etwas anders als du. Das Experiment bleibt bei ihm nach meiner Auffassung wirklich weitgehend Gedankenexperiment. Die berühmten Pisaner Fallversuche[4] hat es nie gegeben, und hätte es sie gegeben, dann hätten sie das Gegenteil von dem bewiesen, was Galilei beweisen wollte. ...

C.P.O.: Weder hat es sie gegeben, noch wurden sie von Galilei je angeführt, noch hätte es sich bei ihnen überhaupt um Experimente im Sinne der neuzeitlichen Naturwissenschaft gehandelt.

J.U.: ... Für ihn zählt in erster Linie das mathematisch Ideale oder Vollkommene, was z.B. in folgender Passage aus den Discorsi deutlich wird (Galilei 1638/1995, 162): „Indess hoffe ich in diesem Falle, ohne arrogant zu erscheinen, versichern zu dürfen, dass die Unvollkommenheit der Materie, die ja selbst die schärfsten mathematischen Beweise zu Schanden machen kann, nicht genüge, den Ungehorsam der wirklichen Maschinen gegen ideale zu erklären. Denn ich will von aller Unvollkommenheit der Materie absehen, und will die Materie als ideal vollkommen annehmen, und als unveränderlich, und will zeigen, dass bloß, weil es eben Materie ist, die größere Maschine, wenn sie aus demselben Material und in gleichen Proportionen hergestellt ist, in allen Dingen der kleineren entsprechen wird, außer in Hinsicht auf Festigkeit und Widerstand gegen äußere Angriffe: je größer, umso schwächer wird sie sein. Und da ich die Unveränderlichkeit der Materie voraussetze, kann man völlig klare, mathematische Betrachtungen darauf bauen."
Es geht also darum, in die chaotische Natur Konstanzen oder Invarianzen hinein zu tragen und diese, abgeschirmt von allen „Störfaktoren", dem theoretischen Ideal möglichst genau anzugleichen.

4 Der Legende zufolge bestieg der junge Galilei im Jahre 1590 den Pisaner Glockenturm und ließ von dort Körper verschiedenen Gewichts fallen, die entgegen der aristotelischen Lehre gleichzeitig am Boden auftrafen. Die Legende kam 60 Jahre nach dem beschriebenen Vorfall erstmals auf, beherrschte danach dreihundert Jahre lang die Wissenschaftsgeschichtsschreibung und prägte das Selbstbild der neuzeitlichen Naturwissenschaft, obwohl sie mit deren und Galileis tatsächlichem Vorgehen nichts zu tun hat, vgl. Koyré (1998, 123 - 134)

C.P.O.: Ja, und genau das passiert im Experiment, aber es passiert dort wirklich und nicht nur in der „Welt der Ideen".

J.U.: Je präziser daher dessen Aufbau bzw. je genauer die jeweils verwendeten Messinstrumente, desto weniger „Natur" kommt dann dort überhaupt noch vor. Und das Erkenntnissubjekt erfährt dadurch auch nichts über „die Natur", sondern lediglich etwas über die Tauglichkeit oder Untauglichkeit der eigenen „Methode", so dass sich die Vernunft hier nur sozusagen tautologisch selber erkennt, nicht aber das, was zu erkennen sie vorgibt, nämlich die Natur.

C.P.O: Als Tautologie würde ich das nicht bezeichnen, für eine solche bedürfte es keines Experiments. Aber ansonsten hast du Recht: Wahrheit im naturwissenschaftlichen Sinne ist letztlich nichts anderes als technische Manipulierbarkeit.

J.U.: Wenn deshalb Leute, wie z.B. die Verfasser des Potsdamer Manifests, ein wissenschaftlich bzw. quantenphysikalisch begründetes „Zurück zur Natur" propagieren, dann formulieren sie nur die andere Seite der bereits in der klassischen Naturwissenschaft dominierenden Einheitsstifterei unter dem Ganzheitlichkeits- oder Alleinheitsaspekt. Zurück zur Natur könnte die Wissenschaft nur, wenn sie jemals dort gewesen wäre. Aber das war sie eben nicht. Und so gesehen wäre die wissenschaftlich betrachtete Natur auch nur insoweit Objekt, als sie sich dem Arsenal der wissenschaftlichen Erkenntnis erschließt, also insoweit es ein transzendentales Subjekt gibt, das sie zu dem macht, was anschließend als ihr Ansichsein ausgegeben wird ...

C.P.O.: ... und den Beteiligten auch so erscheint, weil sie sich aus dem zu „objektiver" Erkenntnis führenden Prozess als empirische Subjekte, als individuelle Körperwesen also mit ihren „weiblichen" Anteilen vollständig herausgenommen haben.

J.U.: An dieser Stelle muss ich noch einmal darauf hinweisen, dass ich mir nicht sicher bin, ob ich das alles überhaupt verstanden habe. Was jedenfalls bis zu dieser Stelle unseres Dialogs bei mir bleibt und weiter schwelt, ist das Unbehagen an der Diskussion über das Subjekt-Objekt-Verhältnis. Ich weiß auch nicht, ob und wie wir die da entstehenden Widersprüche, Leerstellen, Ungereimtheiten oder wie du es auch immer nennen willst, bewältigen können. Wahrscheinlich erfordert das Thema eine neuerliche Rückbesinnung auf das berühmte „Denken gegen sich selbst" bzw. eine verstärkte Reflexion auf das ja auch uns nicht in Ruhe lassende Bedürfnis, irgendetwas fest haben zu wollen und mit einer in sich stimmigen Erklärung in den ruhigen Hafen einer Ordnung einzulaufen, deren Grundlagen und Voraussetzungen wir ja allererst und eigentlich kritisieren wollten. Ich denke allerdings, es ist schon viel gewonnen, wenn wir mit diesem Dialog das Problem,

um das es hier geht, zumindest als solches benannt und unter verschiedenen Aspekten betrachtet haben.

C.P.O.: Wenn ich als Naturwissenschaftler vor NaturwissenschaftlerInnen über diese Dinge vortrage, dann kommt von den Einsichtigeren regelmäßig die „praktische" Frage, wie denn Wissenschaft anders vorgehen solle, sie könnten sich jedenfalls keine andere Art, zu verbindlicher Erkenntnis zu gelangen, vorstellen. Und ich antworte darauf ebenso regelmäßig, dass ich das auch nicht wirklich könne. Ein volles Verständnis der zu Grunde liegenden, neuzeitlichen Denkform lässt sich wohl erst erreichen, wenn sie überwunden ist, womit eine Betrachtung „von außen" möglich wäre (aber vielleicht geht es dann aus anderen Gründen nicht mehr, weil sich niemand in unsere Verrücktheiten noch hinein versetzen kann). Bis dahin bleibt uns gar nichts anderes übrig, als über und gegen das moderne Denken mit seinen eigenen, eben unseren Mitteln zu reflektieren. Dass dabei Lücken bleiben oder Paradoxien entstehen, sollte nicht verwundern. Es reicht eben nicht, ein „neues Denken" bloß zu propagieren, wir müssen uns aus dem alten schon herausarbeiten.

Nachbetrachtung

Es gibt eine Reihe klassischer philosophischer Unterredungen, in denen ein kluger Meister mit einem mehr oder weniger unbedarften Stichwortgeber diskutiert, den er fortlaufend belehrt und dessen Einwände er mühelos widerlegt (nicht zufällig hört einer der Gesprächspartner in den *Discorsi* Galileis auf den schönen Namen Simplicio). Es war uns den Versuch wert, eine andere Situation zu schaffen, in der zwei von unterschiedlichen Vorgeschichten geprägte Diskutanten sozusagen auf Augenhöhe austauschen, was ihnen zu dem vorgegebenen Thema einfällt und welchen Beitrag sie zu den jeweils auftauchenden Fragen beizusteuern haben. Im Nachhinein zeigt sich, dass ein solches Vorgehen nicht nur Vorteile hat. Die – wie wir hoffen – gewonnene Lebendigkeit der Darstellung geht zu Lasten ihrer Systematik, weil ja nicht nur unsere Antwortversuche, sondern bereits die von uns aufgeworfenen Fragestellungen sich unterschiedlichen Sichtweisen auf den Untersuchungsgegenstand verdanken. Und das Ergebnis ist dann nicht einfach eine Resultante im Sinne des Newton'schen Parallelogramms der Kräfte, sondern eher eine Art von Schlingerkurs durchs Thema. Insofern erscheint uns eine kurze, systematisierende Nachbetrachtung angebracht, in der auch einige Fragestellungen benannt werden, die *nicht* behandelt wurden:

Ein gemeinsamer Ausgangspunkt, der in unserem Dialog auch deutlich geworden sein sollte, ist die Überzeugung, dass eine Kritik der Erkenntnisform der Naturwissenschaften nicht nur auf einen Teilaspekt des modernen Denkens zielt,

sondern auf die moderne Denkform und das Verhältnis der modernen Menschen zu ihrer Welt insgesamt. In dem Thema steckt also bereits jene „Ausweitung der Kampfzone", durch welche die Diskussion notwendigerweise auf grundsätzliche Fragen zurückgeführt wird, die über eine bloß ideologiekritische Betrachtung des naturwissenschaftlichen Denkens hinaus weisen. Hier haben sich an zwei Stellen zwischen den Diskussionspartnern wesentliche Differenzen ergeben, die innerhalb des Dialogs nicht überwunden werden konnten und folglich als solche stehen bleiben mussten.

- Zum einen betreffen sie das Verhältnis von Kontinuität und Bruch im Übergang zur Moderne: Ist die in der modernen Naturwissenschaft ihren Ausdruck findende Metaphysik eine spezifisch moderne Angelegenheit, so dass es für die der Moderne vorangehenden Verhältnisse in diesem Sinne gar keine Metaphysik gegeben hat (J.U.), oder führt eine solche Auffassung zu einer „heillosen Begriffsverwirrung" (C.P.O.), die das Thema entgleisen lässt, weil sie jegliche geschichtliche Kontinuität (auch als negative einer „Geschichte von Fetischverhältnissen") kappt und in den Bereich der Ideologiebildung verweist?
- Zum anderen hat sich zwischen uns als ein Problem herausgestellt, wie die Stellung des Objekts im naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozess zu denken ist. Unstreitig (zwischen uns) ist die Dominanz des historisch spezifischen, männlich-weißen-westlichen Subjekts, ohne das es naturwissenschaftliche Erkenntnis nicht gäbe, weil es sein Objekt nach den Prinzipien der eigenen Vernunft erst herstellt. Aber geht es dabei nur „um die Fragen, die gestellt, und auch die, die nicht gestellt werden", wobei dem Erkenntnisgegengenstand ein gewisses Maß an „widerständiger Eigenqualität" zugestanden wird (C. P. O.), oder sind „die Konstitution des Subjekts und diejenige des Objekts ein und derselbe Prozess", der dann letztlich auf die „Eliminierung der wirklichen Welt" hinausläuft (J. U.)? Die Frage ist von Bedeutung, weil von ihrer Beantwortung abhängt, ob eine ggf. modifizierte Naturwissenschaft in eine postkapitalistische Gesellschaft eingehen könnte, die die bürgerliche Subjektform hinter sich gelassen haben würde. Womöglich ist für eine definitive Antwort die Zeit noch nicht reif.

Auf beide im Dialog letztlich stehen gebliebenen Dissense könnte die Beschäftigung mit vormodernen Mensch-Natur-Verhältnissen und Erkenntnisformen ein neues Licht werfen. Zum einen ginge es um die Frage, ob von „Natur" (im modernen Verständnis) innerhalb vormoderner Sozialitäten überhaupt die Rede sein kann, zum anderen auch hier um das Verhältnis von Kontinuität und Bruch im Übergang zur Moderne, also darum, inwieweit das fetischistische Naturverständnis der bürgerlichen Gesellschaft (Gesetzesförmigkeit als Natureigenschaft) sich einem Bruch mit oder einer Perpetuierung von früheren, in anderer Weise fetischistischen (etwa magischen) Naturverständnissen verdankt. Eine unter diesem Aspekt noch nicht entschlüsselte Hauptrolle könnte dabei die Person des „letzten Magiers" (Keynes) Isaac Newton spielen, der (nach Heuser) „die Tür zur

Neuzeit buchstäblich mit dem Rücken zu ihr aufgestoßen" hat. Die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit vormodernen Formen der Naturerkenntnis ist von uns im Verlauf des Dialogs mehrfach betont worden. Sie erfordert die detaillierte Auseinandersetzung mit dem historischen Material und war daher in der Form des hier geführten Dialogs nicht zu leisten.

Eine weitere Problemstellung, über deren große Bedeutung wir uns einig sind, die aber im Dialog dann nicht mehr behandelt wird, betrifft die naturwissenschaftliche Technik. Sie beruht darauf, dass die Naturwissenschaft ihren Gegenstand „Natur" in Einzelfaktoren zerlegt, welche dann auf fast beliebige Weise neu zusammengesetzt werden können. Wie das geschieht, erscheint prinzipiell offen, erfolgte aber historisch nahezu ausschließlich unter dem Aspekt der Eignung für die Kapitalverwertung. Daraus resultiert die überaus schwierige Frage, ob die moderne Technik nur in ihren Erscheinungsformen durch ihr gesellschaftliches Umfeld, also den Kapitalismus korrumpiert ist, den sie in diesem Fall als „historisches Artefakt" (Kurz) überdauern könnte, oder ob bereits die der Naturwissenschaft zu Grunde liegende Denk- und Subjektform die aus ihr resultierende Technik für eine postkapitalistische Gesellschaft, die diese Form überwunden hätte, obsolet machen würde.

Unsere Kritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft erfolgte unter Bezugnahme auf ihre historischen Anfänge (Bacon, Galilei, Descartes, Newton) und deren Zusammenfassung durch Kant. Dieses Vorgehen ist deshalb gerechtfertigt, weil die Begründer der neuzeitlichen Naturwissenschaft sich mit anderen Erkenntnisformen immerhin noch auseinander setzen mussten (und ihnen partiell selbst noch angehangen haben), sodass bei ihnen (und für sie) der Kontrapunkt, das Neue und damit aber auch die historische Besonderheit ihres Vorgehens erkennbar ist, die bei ihren Nachfolgern verborgen bleiben muss, welche nur noch glauben, Tatsachen aufzudecken. Wir setzen uns damit allerdings dem Vorbehalt aus, Vorstellungen zu kritisieren, die die moderne Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts längst überwunden habe. Als Antwort auf diesen Vorbehalt sei darauf hingewiesen, dass Max v. Laue 1938 zum 300-jährigen Jubiläum der *Discorsi* Galileis diese als „erstes Lehrbuch der Physik" bezeichnet hat. Er meinte damit – wie wir – die Herangehensweise, nicht die Ergebnisse, die in der Tat im 20. Jahrhundert zum Teil als überholt gelten. Der Zugang zu ihrem Gegenstand „Natur" ist in 400 Jahren neuzeitlicher Naturwissenschaft derselbe geblieben, auch wenn er in Gestalt etwa der Quantenphysik sich selber in gewisser Weise problematisiert hat.

Die „wissenschaftliche Revolution" zu Beginn des 20. Jahrhunderts soll damit nicht negiert werden, nur handelt es sich dabei um eine *inner*wissenschaftliche und nicht um eine die Wissenschaft transzendierende Revolution. Insofern sehen wir keinerlei Anlass, in Hinblick auf die „moderne" Wissenschaft des 20. Jahrhunderts irgendetwas zurückzunehmen, was wir im Dialog an der „klassischen"

Wissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts festgemacht haben. Gleichwohl bleibt hier ein offenes, noch zu bearbeitendes Problem, nämlich die Frage nach den tieferen, und das heißt gesellschaftlichen Gründen für die wissenschaftliche Revolution Anfang des 20. Jahrhunderts nicht nur in der Physik. Sie lässt sich vielleicht am ehesten als „Entsubstanzialisierung" fassen: Die Ersetzung mechanischer Modelle durch rein mathematische und die erst dadurch ermöglichte Übertragung der an der Physik erprobten mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode auf viele andere Wissenschaften. Die Frage nach dem Zusammenhang zu anderen kapitalistischen Entwicklungen (Fließbandarbeit, Verselbständigung des Finanzkapitals usw.) harrt noch einer genaueren Erklärung.

Am Ende resultiert unser Dialog also weniger in Antworten als in neu auftretenden Fragen. Das freilich war sein genuiner Zweck.

Literatur

Adorno, Theodor W.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Einleitung, Neuwied 1969

Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1988

Bacon, Francis: Neues Organon, Teilband 1, 1620, übersetzt von Rudolf Hoffmann, Hamburg 1990

Berman, Morris: Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newton'schen Zeitalters, München 1984

Bockelmann, Eske: Im Takte des Geldes. Zur Genese des modernen Denkens, Springe 2004

Bolay, Eberhard / Trieb, Bernhard: Verkehrte Subjektivität. Kritik der individuellen Ich-Identität, Frankfurt 1988

Dewdney, Alexander K.: Alles fauler Zauber?, Basel 1998

Galilei, Galileo: Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nove scienze, 1638, Übersetzung von A. v. Oettingen 1890, Nachdruck, Frankfurt 1995

Gloy, Karen: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. Das Verständnis der Natur, München 1995

Greiff, Bodo von: Gesellschaftsform und Erkenntnisform. Zum Zusammenhang von wissenschaftlicher Erfahrung und gesellschaftlicher Entwicklung, Frankfurt/Main 1976

Haarmann, Petra: Das Bürgerrecht auf Folter. Zur Geschichte des Verhältnisses von Marter, Wahrheit und Vernunft, EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 2, 53 – 82, 2005a

Haarmann, Petra: Dem Kant sein Ding, EXIT-Homepage, Rubrik „theory in progress", 2005b

Heuser, Harro: Der Physiker Gottes. Isaac Newton oder Die Revolution des Denkens, Freiburg 2005

Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, 1781, 2. Auflage 1787, Nachdruck, Hamburg 1990

Koyré, Alexandre: Leonardo, Galilei, Pascal. Die Anfänge der neuzeitlichen Naturwissenschaft, Frankfurt 1998

Kurz, Robert: Subjektlose Herrschaft, Krisis 13, 17 – 94, Bad Honnef 1993

Kurz, Robert: Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef 2004

Müller, Rudolf-Wolfgang: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt 1977

Ortlieb, Claus Peter: Bewusstlose Objektivität, Krisis 21/22, 15 – 51, 1998, www.exit-online.org

Ortlieb, Claus Peter / Ulrich, Jörg: Quantenquark. Über ein deutsches Manifest, www.exit-online.org 2005

Potsdamer Manifest We have to learn to think in a new way und Potsdamer Denkschrift, www.vdw-ev.de 2005

Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn 1974

Scholz, Roswitha: Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats, Bad Honnef 2000

Scholz, Roswitha: Differenzen der Krise – Krise der Differenzen, Bad Honnef 2005

Ulrich, Jörg: Individualität als politishe Religion. Theologische Mucken und metaphysische Abgründe (post-)moderner Individualität, Albeck bei Ulm 2002

Wallner, Gerold: Die Leute der Geschichte, EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 3, 20 – 64, 2006

Roswitha Scholz

HOMO SACER UND DIE „DIE ZIGEUNER“

Antiziganismus – Überlegungen zu einer wesentlichen und deshalb „vergessenen“ Variante des modernen Rassismus

1. Einleitung: Antiziganismus – der „vergessene“ Rassismus

Die Beschäftigung mit dem Antiziganismus, d.h. dem spezifischen Rassismus gegenüber Sinti und Roma, ist auch innerhalb der Linken marginal. Manche wissen gar nicht, was „Antiziganismus“ überhaupt meint. Wolfgang Wippermann schreibt hierzu: „Mein Berufsstand, Professoren und Historiker, haben sich mit den Sinti und Roma nicht beschäftigt, weil es als unfein galt und immer noch gilt. Auch die kritische Intelligenz hat versagt, weil sie die Auseinandersetzung mit diesem Aspekt deutscher Geschichte viel zu lange versäumt hat. Das gilt auch für linke Gruppen, denen das Schicksal der Sinti und Roma bis heute nicht sehr interessant erscheint“ (Wippermann, 1999, S. 106). Und es gilt leider genauso für wertkritische Kontexte. Als wäre die moderne Konstruktion des „Zigeuners“ als arbeitsscheu, sinnlich, „wild and free“ nicht gerade für eine wert- und arbeitskritische Position von Interesse. Vergessen wird, dass die eigenen verdrängten Bedürfnisse keineswegs bloß auf „Exoten“ projiziert wurden, „Schwarze“ und „Wilde“ irgendwo in Afrika oder in der Karibik, sondern „sie“ sind schon seit Jahrhunderten in nächster Nähe, sozusagen mitten unter uns: die „Zigeuner“, als fester Bestandteil der modern-westlichen Kultur selbst.

Neben Reaktionen auf dieses Artikelprojekt, die – nach kurzem Hinweis auf die Wichtigkeit des Themas – eine Beschäftigung damit aus einer distanzierten Perspektive spontan als „spannend“ empfanden, gab es auch Reaktionen wie: „Ach, um diese armen Teufel/Kreaturen (die uns eigentlich nichts angehen) muss sich ja irgendwer kümmern. Ein Hoch auf Mutter Teresa! Gott sei Dank machst du's!“; aber es gab auch die Ansicht, dass es sich um etwas Abseitiges und Spezielles, eigentlich Unwichtiges handelt. Eine antiziganistische Geringschätzung und Verachtung, wie sie für die kapitalistische Gesellschaft im Ganzen charakteristisch ist, zeigt sich so bis in wertkritische Szenen hinein.

Genau besehen überraschen derartige Reaktionen nicht. Im Zentrum wert-

kritischer Analysen stand lange Zeit das männliche, weiße Arbeitssubjekt des Fordismus, das sich im Zuge von Individualisierungsprozessen, während die abstrakte Arbeit obsolet wird, in der Postmoderne verflüchtigt. Die Beschäftigung mit dem „Lumpenproletariat" war verpönt – durchaus im Sinne eines traditionellen Marxismus, vom dem man doch eigentlich nichts mehr wissen wollte; ganz zu schweigen vom Ur-Unmenschen in Gestalt des „Zigeuners", der noch innerhalb des Lumpenproletariats als „der letzte" galt und den man von vornherein abschrieb, der noch nicht einmal erwähnt zu werden brauchte, ja der einem überhaupt nicht in den Sinn kam. Und eine neue Beschäftigung mit dem Thema Rassismus hat diese Haltung offensichtlich nicht unbedingt aufgeweicht (Scholz, 2005a).

Komplementär zu derartigen Positionen existieren, wie wir sehen werden, im links-alternativen (Wissenschafts-)Spektrum auch romantische Auffassungen, die den „Zigeuner" im Kapitalismus im Sinne der guten alten Randgruppenideologie als schon immer „Widerständigen" feiern, auch wenn diese Sicht innerhalb des einschlägigen Diskurses keine große Rolle spielt. Übrigens konnte ich mich auch bei den selteneren Reaktionen auf mein Artikelprojekt, die es geradezu überschwenglich begrüßten, manchmal des Eindrucks nicht erwehren, dass es sich hierbei um eine problematische Identifikation handelt. Man setzt sich allzu schnell mit den verfolgten „Zigeunern" im Kapitalismus gleich. Dabei schimmert nicht nur die Angst vor der eigenen Diskriminierung als potentiell Herausgefallene durch, sondern gleichzeitig auch eine Romantisierung der eigenen prekären Situation, die man sich schönfärben will – ein wenig à la der „arme Poet" von Spitzweg.

Romantische, sentimentale Kapitalismuskritik ist aber keine, jedenfalls keine wert-abspaltungskritische. Gerade weil das Zigeunerstereotyp nicht nur auf schroffe Abgrenzung stößt, sondern sich einer oberflächlichen Arbeitskritik (in der romantisierenden Vereinnahmung) womöglich als utopische Variante anbietet, muss ihm eine ernsthafte Gesellschaftskritik auch in dieser Hinsicht die Stirn bieten. Es gilt herauszuarbeiten, welche Bedeutung dem Antiziganismus als spezifischer Variante des Rassismus im arbeitszentrierten Kapitalismus zukommt. Meine zentrale These, die ich in diesem Aufsatz entfalten will, lautet, dass „der Zigeuner" der „Homo sacer" (Agamben, 2002) par excellence ist, d.h. dass er als für vogelfrei erklärter Typus sich schon immer außerhalb des Gesetzes befindet und dadurch geradezu dessen uneingestandene Matrix darstellt, wobei Ausgrenzung und romantische Verklärung zwei Seiten ein und derselben rassistischen Medaille bilden. Die Verachtung des „Zigeuners" zeugt nicht zuletzt von der Angst vor dem eigenen Absturz als Grundbefindlichkeit schlechthin im Kapitalismus. Von daher vermutlich auch die fehlende oder defizitäre Beschäftigung mit dem Antiziganismus und dem „Zigeuner" bis in die Linke hinein.

Eine Untersuchung der Funktion des „Zigeuners" bzw. des entsprechenden

Klischees im Kapitalismus und die Thematisierung des Antiziganismus (dieser scheinbar bloß marginalen Rassismusvariante) ist deshalb vielleicht eher geeignet, Einsicht in die Abgründe, Ur- und Untiefen des Kapitalismus zu erlangen (gerade wenn im Zuge des Obsoletwerdens der abstrakten Arbeit immer mehr Menschen überflüssig werden) als die Befassung mit der Krise des armen, identitätsgebeutelten Mannes, der allerhand Unheil anrichtet, weil er unter „Bewältigungsdruck" (Lothar Böhnisch) steht, oder als die Beschäftigung mit der Frage, ob die Klassengesellschaft zurückkehrt oder nicht – alles Dinge, die heute allenthalben vordringlich verhandelt werden und geeignet sind, das abgehalfterte (männlich)-weiße Subjekt selbstmitleidig wieder zum Hauptopfer zu stilisieren. Erst recht lässt die mittlerweile entfachte Unterschichts- und Prekariatsdebatte die Thematisierung des Antiziganismus geraten erscheinen, gerade wenn auch der Absturz der Mittelklasse in den Focus der öffentlichen Aufmerksamkeit rückt.

2. Moderne und Antiziganismus

„Zigeuner" treten in Mitteleuropa zu Beginn des 15. Jahrhundert erstmals in Erscheinung. Ein paar Jahrzehnte lang waren sie als bettelnde und umherziehende Pilger weithin akzeptiert. Gelegentlich wird deshalb im Hinblick auf das 15. Jahrhundert geradezu vom „Goldenen Zeitalter" der „Zigeuner" gesprochen. Erst an der Wende zur Neuzeit werden sie per Edikt verfolgt und vertrieben. Der Feudalismus ist in die Krise geraten, alte Gewissheiten und Bindungen lösen sich auf. Das Weltbild ändert sich von Grund auf. Seuchen und Kriege erzeugen Angst und Schrecken. Wulf D. Hund bringt die Voraussetzungen für die Herausbildung des Zigeunerstereotyps treffend auf den Punkt. Durch ökonomische und soziale Prozesse wurden viele freigesetzt und waren zur Vagabondage und zum Betteln verurteilt: „Das Zigeunerstereotyp erhält seine spezifische Färbung dadurch, dass seine Entwicklung mit der Durchsetzung territorialstaatlicher Verhältnisse und kapitalistischer Wirtschaftsgesinnung in Mitteleuropa zusammenfällt. Die vagierenden Teile der Bevölkerung gelten als politisch unkontrollierbar und ökonomisch unproduktiv. Sie werden deshalb mit hoheitlicher Unterdrückung und Verfolgung überzogen. Die von Karl Marx so genannte doppelte Freiheit der Lohnarbeiter ist trotzdem wenig attraktiv. Sie besteht darin, gleichzeitig rechtlich frei und sozial mittellos zu sein, das heißt, keinen feudalen Abhängigkeitsverhältnissen mehr zu unterliegen und, frei von jeglichem Besitz, gezwungen zu sein, die Arbeitskraft zu verkaufen. Unter diesen Bedingungen reicht es, wenn denen, die sich in die neuen Bedingungen nicht fügen dürfen, können und wollen, zugeschrieben wird, sich nicht unter Entbehrungen und Entsagungen den Zumutungen der Lohnarbeit zu unterwerfen, damit um ihre Lebensweise eine Aura von Widerständigkeit entstehen kann. Soziale und romantische Dimension des Zigeunerstereotyps sind

deswegen eng verzahnt. Gleichzeitig verleiht ihnen das ideologische Gewicht des neuzeitlichen Arbeitsverständnisses mit der Gegenüberstellung von Arbeit und Müßiggang eine enorme Dynamik“ (Hund, 2000, S. 20f.).

In dieser Zeit dringen die Türken aus dem Balkan vor, wobei es heißt, dass „die Zigeuner“ Spione der Türken seien. Aus den „Bildern von schwarzen wunderlichen Gauklern, von Türken vertriebenen Almosenempfängern und vagabundierenden diebischen Kundschaftern entwickeln die Reichsstände binnen kurzem den für die Türken spionierenden vagierenden Zigeuner. Auf dem Reichstag von Freiburg wird er 1498 für vogelfrei erklärt und ‚soll sich aus den Landen Teutscher Nation thun’“ (Hund, 1996 S. 20f.). Dabei war das Bild des „Zigeuners“ zunächst bis in die Ära der Aufklärung nicht eindeutig rassistisch bestimmt. Die Auffassung war durchaus gängig, dass „Zigeuner“ „ein zusammen gelaufenes böses Gesindel (seien), so nicht Lust zu arbeiten hat, sondern von Müßiggang, Stehlen, Huren, Fressen, Sauffen, Spielen u.s.w. Profession machen will, (...) ihre fremde Erscheinung (dürfe) nicht ernst genommen werden (...), denn ihre Sprache hätten sie verabredet, um ‚communicieren (zu) können’, ohne dass ‚andere Leute sie (...) verstehen’ und ihre Hautfarbe hätten sie einfach ‚durch allerhand Schmierereyen’ künstlich erzeugt“ (Zedler, 1749, zit. n. Hund, 2000, S. 15). Und Sebastian Münster schreibt schon 1550: “Von den Zigeunern und Heyden heißt es, sie seien ‚ein ungeschaffen, schwartz, wüst und unflätig Volck, das sonderlich gern stielt’, hätten ‚kein Vaterland’ und zögen müssig im Land umher“ (Münster, zit. nach Hund, 1996, S. 21). Auch hier wird betont, dass unter ihnen Menschen verschiedener Herkunft anzutreffen seien: „Sie leben ohne Sorg, ... nehmen auch Mann und Weib in allen Ländern, die sich zu inen begeren zu schlahen“ (a.a.O.). Zigeuner galten vor allem deshalb als Fremde, weil sie sich den neuen Anforderungen widersetzten: „abhängige Arbeit und sesshafte Untertänigkeit“ (Hund, 1996, S. 22).

Zwar gab es auch Stimmen, die dem Bild vom müßiggängerischen Zigeuner widersprachen, wie z. B. die folgende: Die „’Czingaros’ stellten `Tag für Tag und Stunde um Stunde ... in schwerer Handarbeit Schmiedewerk her und strebt(en) emsig nach Nahrung und Kleidung‘“ (Crusius, 1596, zit. n. Hund, 1996, S.22). Schmied, Kesselflicker, Korbflechter u.ä. waren typische Zigeunerberufe. Jedoch kamen derartige Äußerungen nicht gegen das Zigeunerstereotyp an. Dieses Stereotyp zeigt dennoch schon vor dem Aufkommen eines „wissenschaftlichen“ Rassebegriffs in der Aufklärung Momente rassistischer Auffassungen: „Es betreibt die Herstellung und kategoriale Fixierung einer wesensmäßigen Differenz zwischen Menschen. Dabei bedient es sich der polarisierenden Rhetorik der Ausgrenzung, die Gemeinsamkeit (Vaterland, Gemeinwesen) nicht zuletzt dadurch herzustellen oder zu festigen sucht, dass sie ein negatives Bild derer erzeugt, die zu ihr nicht fähig sein sollen oder sie gar gefährden. Bei der Stigmatisierung bedient sie sich einer Kombination moralischer (faul) und ästhetischer (schwarz und hässlich) Argumente und versucht so, ein angeblich kulturelles Defizit mit einem visuellen

Indikator zu verbinden. Und sie verschiebt die Kausalität des Andersseins aus dem Bereich äußerer Ursachen (Vertreibung, Enteignung, Not) in den des Wesens (Müßiggang als Beruf)“ (Hund, 1996, S. 25f.). Für eine prärassistische Variante der Zigeunerfeindlichkeit spricht auch, dass man sie, im Gegensatz zum müßiggängerischen Vaganten oder Bettler, ob ihrer dunkleren Hautfarbe mit dem Teufel im Bunde wähnte und von daher ihre heidnischen, magischen Fähigkeiten erklärte, obwohl das Gros von ihnen katholisch war.

Anfang des 18. Jahrhunderts wurden die „Zigeuner“ in vielen deutschen Kleinstaaten dann noch einmal vogelfrei erklärt. Und es trat sogar eine Verschärfung ein: Jeder männliche Zigeuner über 18 Jahre sollte an den Galgen gebracht werden, egal, ob ihm ein Verbrechen nachgewiesen werden konnte oder nicht. Absicht war die Ausrottung. Vorher waren die „Vogelfrei-Erklärungen“ von der Bevölkerung und selbst der Polizei nicht unbedingt ernst genommen worden; nun sollten sie durch Androhung drakonischer Strafen seitens der Obrigkeit durchgesetzt werden. Dieses Nichternstnehmen in der Bevölkerung wird in der einschlägigen Fachliteratur mit dem Unterhaltungsbedürfnis, mit den notwendigen ökonomischen Funktionen, die „Zigeuner“ in den agrarischen Gesellschaften ausübten, und schließlich mit der Angst vor ihren magischen Fähigkeiten spekulativ begründet. Auch gab es parallel zu derartigen Vogelfrei-Erklärungen immer noch hin und wieder Schutzbriefe der Landesfürsten für „Zigeuner“, wobei wohl in Rechnung zu stellen ist, dass dies auf Widersprüchen innerhalb der ständischen Gesellschaften bei ihrem Weg in die Modernisierung selbst beruhte (vgl. Meuser, 1996, S. 111ff.). Möglicherweise spielte es auch eine Rolle, dass es in der „Normalbevölkerung“ selbst noch massiven Widerstand gegen die Unterwerfung unter den kapitalistischen Arbeitsprozess gab (vgl. auch Kurz, 1999) und man daher den als müßiggängerisch verschrieenen „Zigeunern“ noch nicht mit einem so großen eliminatorischen Aggressionspotential begegnete wie später.

Im 18. Jahrhundert trat Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann als “Zigeunerforscher“ und „Zigeunerexperte“ auf den Plan. Vor dem Hintergrund zeitgenössischer Umwelttheorien fordert er, dass „jeder Zigeuner ein Vaterland erkennen und gezwungen seyn (...)(wird), sich von seiner Hände Arbeit zu nähren“ (Grellmann, 1783, zit. n. Hund, 1996, S. 26.). Zu dieser Zeit wurde der moderne Nationalstaat auf den Weg gebracht. Dementsprechend gab es (wenngleich nur wenige) Umerziehungsprojekte, deren bekanntestes von Maria Theresia und Joseph II ausging. „Zigeuner“ sollten sesshaft gemacht werden und einer regelmäßigen Beschäftigung nachgehen; das Romanes (die Sprache von Sinti und Roma) wurde verboten, Heiraten unter „Zigeunern“ untersagt, die Kinder sollten den Eltern ab dem 4. Lebensjahr abgenommen und in die umliegenden Ortschaften verteilt werden. Zigeuner sollten nun „Neu-Ungarn“ heißen. Derartigen Projekten war allerdings nur wenig Erfolg beschieden (Gronemeyer, 1988a, S. 66 ff.).

Bekanntlich setzte sich dabei in der Diskussion der Aufklärung bald die Mei-

nung durch, dass nur die „weiße Rasse“ zur Zivilisation fähig sei. Der natürliche Hang zur Faulheit könne dabei nicht ohne Zwang überwunden werden, solle sich der Mensch aus dem rohen Naturzustand herausarbeiten. So entwickle sich das Tier zum Menschen (so etwa Kant). Es verwundert nicht, dass Kant fragt, ob „Zigeuner“ (dafür spräche ja schon ihre „indische Hautfarbe“) „keine größeren Anlagen zu Tätigkeit“ hätten (zit. n. Hund, 1996, S. 28). Von diesem Zeitpunkt an erfolgt die Ethnisierung des Stereotyps; „Zigeuner“ werden nun zu einer primitiven Rasse gemacht. Da sie aus Indien kommen, wird vermutet, dass sie von den Parias abstammen. Dabei hält der polizeiliche Sprachgebrauch, ungeachtet der („wissenschaftlichen“) Ethnisierung, bis ins 20. Jahrhundert an der „Asozialität“ des „Zigeuners“ fest. Entscheidend ist dabei die Auffassung, dass „Zigeuner“ ohnehin nicht mehr „reinrassig“ seien. „Zigeuner“ seien deshalb alle Landfahrer ohne festen Wohnsitz, die einer gauklerischen oder schaustellerischen Tätigkeit nachgehen bzw. überhaupt ohne Beruf sind – so sinngemäß eine „Denkschrift über die Bekämpfung des Zigeunerunwesens“ von 1911 (vgl. Hund, 1996, S. 32).

Dabei gab es „wissenschaftliche“ Annahmen wie die von Robert Ritter, der sich im Nationalsozialismus als „Zigeunerexperte“ hervorgetan hat. Dessen Ausgangspunkt lässt sich nach Hund in drei Thesen zusammenfassen: „Zigeuner seien fremdrassig; mehrheitlich handele es sich bei ihnen allerdings um Mischlinge aus Verbindungen von Zigeunern mit Angehörigen ihrer Wirtsvölker; die Zigeunermischlinge seien überwiegend asozial. Hervorgegangen aus der Paarung von Zigeunern und erbminderrassigen Deutschen (‚bestenfalls mit Musikanten, Schaustellern und Hilfsarbeitern’), zeigten sich die Mischlingszigeuner als arbeitsscheues Lumpenproletariat, das alle ‚Zigeunereigenschaften’ bewahre“ (Hund, 1996, S.33). Herr Ritter wird uns in dieser Untersuchung noch öfter begegnen.

Gemutmaßt wurde, dass deutsche „Asoziale“ letztlich Abkömmlinge primitiver Stämme des frühen Mittelalters seien. Derartige Vorstellungen gipfelten in der Annahme eines „Zigeuner“- bzw. „Asozialen“-Gens. Wurden die „Zigeuner“ im Konstitutionsprozess der Moderne anfangs noch tendenziell mit inkriminierten Vaganten und Bettlern gleichgesetzt, so wurden umgekehrt im Nationalsozialismus Vaganten und sogenannte Asoziale mit der fremden „Rasse“ der „Zigeuner“ identifiziert, wie Hund (1996, S. 33 ff.) bemerkt.

Gleichzeitig enthält das Zigeunerbild, wie schon angedeutet, romantische Elemente. In diesem Bild kommt auch das „Unbehagen in der (modernen) Kultur“ zum Ausdruck. Den Zigeunern werden „musikalische Fluchten“ zugeschrieben. „Insbesondere rühmt man ihre musikalische Anlage (...) Sie spielen die Violine und die Maultrommel und blasen Waldhorn, Flöte und Oboe. Ihre Tanzmusik ist froh und gefühlvoll“ (Brockhaus Real-Ezyklopädie 1848, zit. n. Hund, 1996, S. 13). Musikalische Tätigkeit wird dabei naturalisiert; sie ist nicht Produkt von Leistung und Disziplin, sondern der müßiggängerische „Zigeuner“ hat’s im Blut.

Hund bringt diesen Rassismus, den er „romantischen Rassismus“ nennt, in seinem projektiven Charakter (der mit entsprechenden Stereotypen einhergeht) folgendermaßen auf den Punkt: „Freiheit, die sich nicht fügen will, erscheint als Eigenschaft einer fremden Rasse. Bürgerliche Freiheit gibt es nur im Rahmen von äußerer Ordnung und innerer Selbstbeherrschung. Ungehemmte Freiheit führt zum Untergang. Um sie zu charakterisieren, schreibt Merimee über Carmens Volk: ‚Pour les gens de sa race, la liberté est tout'. Gemeint ist, wie Carmen selbst erläutert, die Freiheit, nicht kommandiert zu werden, und zu tun, was einem gefällt, keine bürgerliche Tugend, sondern wilde Zügellosigkeit“ (Hund, 1996, S, S. 16).

3. Antiziganismus und Geschlecht

Hund, auf dessen Ausführungen zum Zusammenhang von Moderne und Antiziganismus ich mich bisher hauptsächlich gestützt habe, sieht den Antiziganismus vor allem mit der Herausbildung von abstrakter Arbeit und Warenproduktion in Zusammenhang (auch wenn er in mancher Hinsicht dem traditionellen marxistischen Denken verhaftet bleibt, worauf hier nicht weiter eingegangen werden kann). Ihm entgeht allerdings, dass abstrakte Arbeit und Wert nur im Kontext einer Abspaltung des Weiblichen existieren können. Frauen wurden in der Moderne die minderbewerteten Reproduktionstätigkeiten (Haushalt, Kindererziehung, „Liebe“, Hege und Pflege usw.) zugeteilt. Im Gegensatz zum Mann, der als rational, kontrolliert, willensstark usw. konstruiert wurde und für „Kultur“ stand, wurden in die Frau Sinnlichkeit, Emotionalität, Charakter- und Verstandesschwäche hineinprojiziert. Dabei stand die Frau zwar einerseits für die „Natur“. Im Rahmen der westlichen Zivilisation wurde sie aber schon von vornherein in den Vorstellungen einer domestizierten Natur gefasst, ausgestattet mit den Tugenden der Sittsamkeit und Keuschheit. Diese Wert-Abspaltung stellt das Grundprinzip des warenproduzierenden Patriarchats dar, und zwar nicht als dualistische Entgegensetzung, sondern in der dialektischen Verschränkung, unabhängig von den empirisch-konkreten Individuen. Sie stellt kein starres Prinzip dar, sondern verändert sich im Gang der Moderne bis hin zum Verfall und der Verwilderung des warenproduzierenden Patriarchats heute (dieser Gedankengang kann hier nicht umfassend dargestellt werden; vgl. dazu ausführlich vor allem Scholz, 2000). Uns interessiert hier vor allem der Zusammenhang von Antiziganismus und Geschlecht vor dem Hintergrund der Wert-Abspaltungstheorie.

Hierzu gibt Wolfgang Wippermann einige Hinweise, auf die ich mich im folgenden beziehe (Wippermann, 2000). Das Bild der Sintezza wird vor allem (als Gegenbild zur sittsamen und keuschen bürgerlichen Hausfrau) als sexuell verführerisch und hexenhaft konstruiert. Dabei wurde behauptet, dass sich vor allem die „Zigeunerinnen“ im Stehlen hervortun. Insbesondere die alten Frau-

en, aber nicht nur sie, wurden des Wahrsagens und damit der Hexerei bezichtigt. Interessant ist auch, dass der Hexenhammer (1487 erstmals erschienen) und die erste Vogelfrei-Erklärung der „Zigeuner" auf dem Freiburger Reichstag (1498) ungefähr zur gleichen Zeit auftauchten. „Zigeunerinnen" wurde jedoch nur selten ein Hexenprozess gemacht, da sie aufgrund der Vogelfrei-Erklärung, die in manchen Gegenden Männer und Frauen gleichermaßen traf, auch ohne Prozess aufgehängt werden konnten (Kinder sollten versklavt werden). Dies widersprach den seinerzeit üblichen Gepflogenheiten, denn normalerweise wurden Frauen milder bestraft als Männer, wenn sie etwas begangen hatten. Allerdings haben aus Angst vor Schadenszauber viele Bauern auf eine Verfolgung der Sinti und Sintezzas verzichtet (vgl. Wippermann, 2000, S. 283f.). Dabei glaubte man noch lange nach Beendigung der Hexenverfolgung, dass „Zigeunerinnen" hexen können.

Schon im Hexenhammer wurde das Weib als besonders triebhaft, lüstern und ungezügelt dargestellt. Und so verwundert es nicht, dass die schöne, junge, verführerische Zigeunerin einen festen Stammplatz in der Literatur hat (Carmen usw.). „Es gibt unzählige Romane von unterschiedlicher Qualität, in denen ‚Flämmchen', oder ‚Mignon' genannte ‚Zigeunerinnen' auftreten, die einsame (männliche) Jäger und Wanderer becircen. Teilweise bekommen sie am glücklichen Ende sogar ihren Traumprinzen. Doch dies nur dann, wenn sich glücklicherweise herausstellt, dass sie doch keine richtigen ‚Zigeunerinnen', sondern schöne Fürstentöchter sind, die ihren Eltern von einer bösen ‚alten Zigeunerin' geraubt worden waren" (Wippermann, 2000, S. 285 f.). Bis in die Trivialliteratur und die „Hotelbildmalerei" hinein ist bekanntlich die sinnliche und verführerische Zigeunerin häufig anzutreffen.

Dementsprechend dienten auch die angeblich versuchte Verführung von Passanten durch junge und die Belästigung durch ältere „Zigeunerinnen", die einem aus der Hand lesen wollten, im Nationalsozialismus als Begründung, Zwangslager für Sinti und Roma zu errichten. Der männliche Teil der „Volksgemeinschaft" sollte so nicht gefährdet werden (Wippermann, 2000, S. 288). Bis in moderne Schlager hinein ist die Figur der sexuell verführerischen und/oder hexenhaften Zigeunerin anzutreffen. So etwa bei dem Schlagersänger Adamo:

„Damals liebte ich eine nur, aber so sind sie alle
so verliebt wie ein Troubadour ging ich in die Falle.
Wie sie tanzte, mit einer roten Rose fing es an
oh sie tanzte, dass ich sie nicht vergessen kann
Nein es blieb kein Hoffnungsschimmer
nur der Ruf ist heut' noch immer wie ein Stich ins Herz
Zigeuner zieh'n vorbei, Zigeuner zieh'n vorbei"
(Adamo zit. n. Wippermann, 2000, S. 291).

Wippermann kommentiert: „Der einmal empfangene ‚Stich ins Herz' verheilt nicht. Er hat sich für immer und ewig dem anständigen und sittenstrengen bürgerlichen Leben entfremdet. Er wird vom Mann zum ‚Asozialen'" (Wippermann, 2000, S. 291). Auch liegt in dem Vorwurf, „Zigeuner" hätten zu viele Kinder, der in der Presseberichterstattung seit den 90er Jahren häufig zu finden war, nicht zuletzt eine sexistische Anklage gegen Sinti- und Romafrauen (vgl. Wippermann, 2000, S. 291f.). Schließlich gerate bei den „Zigeunern" die naturgemäße Geschlechterordnung durcheinander; so etwa, indem die Frauen durch Stehlen den Lebensunterhalt der Familie garantierten und von den Männern keineswegs daran gehindert würden, vielmehr „die Beute" diesen noch zugetragen würde. Den Lebensunterhalt habe aber nach gutbürgerlichen Vorstellungen bekanntlich nur der Mann durch anständige Arbeit zu bestreiten. Auch hätten die „Zigeunerfrauen" schon früher Hosen getragen, was nach Wippermann keineswegs zutrifft. Traditionellerweise trugen die Sintezzas, wie auf alten Bildern sichtbar, lange Röcke (Wippermann, 2000, S. 286).

Die Geschlechterordnung wird aber auch sehr augenfällig von der immer wieder fotografierten Frau mit Kopftuch und Pfeife im Mund in Unordnung gebracht. Diese Kombination ist, in der gutbürgerlichen Ideologie, „unmöglich". Denn eine Pfeife ist eindeutig männlich konnotiert. „Wurde und wird der männliche ‚Zigeuner' schon negativ genug wahrgenommen, ist die ‚Zigeunerin' schon deshalb noch schlechter, weil sie die ihr in der männlichen Welt zugewiesene Geschlechterrolle nicht ausfüllt. Außerdem ist sie noch diebischer als der ohnehin schon notorisch stehlende Sinto" (Wippermann, 2000, S. 292). Beliebt ist jedoch auch das Bild von der armen „Zigeunerin", die von ihrem Mann schrecklich unterdrückt ist; andererseits wird auch der (männliche) „Zigeuner" nicht selten als „weibisch" dargestellt. Wie dem auch sei, auf jeden Fall ist ersichtlich, dass der Antiziganismus geschlechtsspezifisch bestimmt ist. Die „Zigeunerin" steht im herkömmlichen Stereotypenhaushalt geradezu für „die Zigeuner" schlechthin.

Es mag noch andere Klischees von der „Zigeunerin" geben. Da aber Figuren wie die alte Hexe einerseits und „Carmen" andererseits bei der Produktion weiblicher antiziganistischer Stereotypen (als Gegenbild zur domestizierten, züchtigen Hausfrau und Mutter der Moderne, die das Pendant zum disziplinierten Arbeiter darstellt) dominieren, wurden sie hier besonders berücksichtigt.

4. Zur Geschichte des Antiziganismus in Deutschland

4.1 Kaiserreich und Weimarer Republik

Seit Beginn der Neuzeit waren Vertreibungen und Vogelfrei-Erklärungen in mehreren europäischen Ländern immer wieder an der Tagesordnung, wobei die Verfolgung von Sinti und Roma schließlich in der massenhaften Ermordung im

Nationalsozialismus gipfelte (vgl. auch Haupt, 2006, S. 115 ff.). Wulf D. Hund beginnt einen seiner Aufsätze mit einem Bericht von Fania Fénelon,, die dem sogenannten Mädchenorchester von Auschwitz angehörte. Kurz nach der Liquidierungsaktion an den „Zigeunern" wird sie nachts von einem betrunkenen SS-Mann aufgeweckt. „Was er hören wollte? Schlager und Zigeunermusik (...) (Zum) Glück ist er im Rausch nicht tobsüchtig, sondern sentimental (...) Lily spielt ihm mit ihrer Geige sehnsüchtige Zigeunerweisen ins Ohr, er weint dicke Tränen" (Fénelon zit. n. Hund, 1996, S. 11). Hund kommentiert: „Es mag keinen Ort geben, an dem sich die rassistische Chimäre aus Einfühlung und Ausgrenzung perverser gezeigt hätte" (Hund, 1996, S. 11).

Im folgenden sollen nun einige Stationen der Verfolgung der Sinti und Roma, ausgehend von Kaiserreich und Weimarer Republik, als Vorgeschichte ihrer Vernichtung im Nationalsozialismus (wie auch ihrer Diskriminierung nach 1945) nachgezeichnet werden.

War die Verfolgung der Sinti und Roma bis zur Aufklärung durchaus widersprüchlich, so wurde sie im 19. Jhd. systematisch im Kontext der Bestrebungen zur Reichsgründung betrieben: „Sinti und (...) Roma sind schon im Kaiserreich aus rassistischen Gründen diskriminiert worden" (Wippermann). Repräsentativ ist dabei die Äußerung des Fürstlich Reuß- Plauenschen Criminalraths Richard Liebich, der postulierte, „dass alle Sinti und Roma nur, weil sie `Zigeuner' waren, Personen minderen Rechts seien, weshalb eine Einzelfallprüfung unnötig sei (...) Wenn der Richter sonst allenthalben zu individualisieren hat, d.h. das zu behandelnde Subject erst in seiner Eigenthümlichkeit erforschen und kennen lernen, und danach den Gang seines Verfahrens bestimmen muss, so darf der eingeweihte, mit dem Wesen der Zigeuner bekannte Inquirent bei diesen ohne Gefahr generalisieren und keinen Fehltritt zu thun besorgen, wenn er alle mit dem gleichen Maße misst, in gleicher Weise behandelt; denn ein echter, wahrer Zigeuner ist der Typus aller anderen'" (Liebich zit. n. Wippermann, 1997, S. 113f.).

Schon seit Mitte des 19. Jahrhunderts wurden über Sinti und Roma systematisch Akten angelegt. Man unterwarf sie diversen Einschränkungen, z. B. wurden Wandererwerbsscheine verweigert und ihre Kinder in Erziehungsheime gebracht (wobei die Kommunen manchmal illegal derartige Scheine ausstellten, damit die „Zigeuner" in andere Gegenden weiterzogen). Das Reisen in „Horden", d.h. in familienähnlichen Zusammenschlüssen, wurde verboten. Ausländische „Zigeuner" sollten abgeschoben, inländische möglichst restriktiv behandelt werden. „Schließlich wurde ihre ‚zigeunerische Eigenart' sogar in ihren Pässen und Ausweispapieren vermerkt. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts gingen die Behörden (...) dazu über, möglichst alle in Deutschland lebenden Sinti und Roma zu erfassen, wobei selbst die damals noch sehr teuren Lichtbilder angefertigt und Fingerabdrücke abgenommen wurden (...) Sie standen unter einem Sonderrecht und waren Staatsbürger minderen Rechts. Dies war bereits im Kaiserreich der

Fall und änderte sich auch in der Weimarer Republik nicht wesentlich" (Wippermann, 1997, S. 114f.).

Zum Teil kam es sogar zu Verschärfungen. 1926 trat das bayerische „Gesetz zur Bekämpfung von Zigeunern, Landfahrern und Arbeitscheuen" in Kraft. Danach konnte „jeder Sinto und Rom, der ‚den Nachweis einer geregelten Arbeit nicht zu erbringen' vermochte, ‚aus Gründen der öffentlichen Sicherheit bis zur Dauer von zwei Jahren in einer Arbeitsanstalt untergebracht werden' (...). In diesen ‚Arbeitsanstalten' oder ‚Arbeitshäusern' unterlagen die Sinti und Roma einem Arbeitszwang und einer äußerst rigiden ‚Hausordnung', die die Vorlage für die ‚Ordnungen' in den späteren nationalsozialistischen Konzentrationslagern bilden sollte" (Wippermann, 1997, S. 115). Im NS entschied dann die Rassenkunde darüber, wer „Zigeuner" ist.

4.2. Porrajmos: Die Massenvernichtung der Sinti und Roma im Nationalsozialismus

In den Geschichtswissenschaften ist ein Streit darüber entbrannt, inwieweit Shoa und Porrajmos (der Terminus kommt aus dem Romanes und bedeutet soviel wie „das Verschlungene". Er bezeichnet die Massenvernichtung der Sinti und Roma im Nationalsozialismus) miteinander vergleichbar sind oder ob auf der Einzigartigkeit der Shoa beharrt werden muss. Darauf kann hier nicht eingegangen werden; diese Problematik muss einer weiteren Untersuchung vorbehalten werden. Hier soll nur soviel gesagt werden, dass der absolute Eliminierungswille (auch in Form der ständigen Vertreibung) in Bezug auf Sinti und Roma, anders als bei den Juden, keineswegs erst im Nationalsozialismus, sondern schon früher entstand. Fakt ist jedoch, dass die Verfolgung und Ermordung nicht nur der Juden, sondern auch der Sinti und Roma im Kontext eines umfassenden Programms der Rassenzüchtung und Rassenvernichtung im Nationalsozialismus zu sehen ist, wie Wolfgang Wippermann konstatiert (auf dessen historisch-empirische Ausführungen ich im folgenden vor allem rekurriere, vgl. Wippermann, 2005). Auszugehen ist davon, dass die antiziganistische Eliminierungswut im Nationalsozialismus einen Höhepunkt erreichte.

Dabei sollte gleichzeitig für das „deutsche Volk" Lebensraum im Osten gewonnen und der „gesunde" Volkskörper von „fremdrassigen", „erbkranken" und „asozialen" Elementen gereinigt werden. „Asozialen" der „Dominanzkultur" (Birgit Rommelspacher) wurde jedoch prinzipiell noch ein Besserungsvermögen zugestanden (vgl. Schatz/Woeldicke, 2001, S. 101), auch wenn sie ebenfalls unter dem Verdacht einer Erbschädigung standen. Wissenschaft und „Alltagswissen" entsprachen sich in vielerlei Hinsicht.

Der prominenteste „Zigeunerforscher" war der bereits erwähnte Robert Ritter. Ritter wurde 1936 Direktor der neugeschaffenen „Rassenhygienischen und erb-

biologischen Forschungsstelle im Reichsgesundheitsamts". Obwohl sie manchmal nicht ausdrücklich erwähnt sind, wurden die ersten Rassegesetze der Nationalsozialisten auf Sinti und Roma angewandt. So wurden sie nach einem Gesetz von 1933 zwangssterilisiert und viele von ihnen als „schwachsinnig" bzw. „sozial schwachsinnig" eingestuft. Auch wendete man die Nürnberger Rassegesetze, die sich zunächst nicht auf Sinti und Roma bezogen, sondern auf die Juden, ebenfalls auf diese Bevölkerungsgruppe an. Inhalt war das Verbot der „Eheschließung von deutschblütigen Personen mit Zigeunern, Negern oder ihren Bastarden" (Runderlass des Reichs- und Preußischen Ministers des Innern vom 26. November 1935, zit. n. Wippermann, 2005, S. 32). Seit 1935 ging man dazu über, Sinti und Roma in sogenannten Zigeunerlagern zu internieren, was zunächst von den lokalen Behörden ausging (mit Wissen und Billigung des „Chefs der deutschen Polizei" Heinrich Himmler), wobei wie schon erwähnt besonders die „Mischlingszigeuner" als geborene Asoziale und Verbrecher galten. Himmler war nun nicht nur für die Vernichtung der Juden, sondern auch für die der Zigeuner zuständig.

1938 ordnete er die „endgültige Lösung der Zigeunerfrage (...) aus dem Wesen der Rasse heraus" an. Grundlage waren dabei die Untersuchungen der Forschungsstelle Ritters, die viele der 30 000 Sinti und Roma mit Hilfe staatlicher Stellen und der Kirchen in „Vollzigeuner", „Zigeuner-Mischlinge mit vorwiegend zigeunerischem Blutsanteil", „Zigeuner-Mischlinge mit gleichem zigeunerischen und deutschen Blutsanteil" und „Zigeuner-Mischlinge mit vorwiegend deutschem Blutsanteil" ausdifferenziert hatte (vgl. Wippermann, 2005, S. 34). Dabei galten noch Personen mit einem Urgroßelternteil, der als „Zigeuner" firmierte, als „Zigeunermischlinge". Nichterfasste Sinti und Roma hatten dagegen (anders als Juden, die u.a. über Mitgliederlisten der jüdischen Gemeinden ausfindig gemacht werden konnten) noch die Chance, sich als Angehörige der mit Deutschland befreundeten Länder (etwa als Italiener) zu tarnen, was manche auch taten (Wippermann, 2005, S. 36).

Mit dem systematischen Mord an Juden, Sinti und Roma wurde nach dem Angriff auf Polen 1939 begonnen. Alle Sinti und Roma sollten nach Polen deportiert werden. Diese Aktion wurde 1940 zunächst gestoppt, vor allem weil einige „Zigeunerforscher" (u.a. auch Ritter) und Zigeunerpolizisten sich gegen die Deportation ausgesprochen hatten mit dem Argument, dass die Sinti und Roma fliehen und nach Deutschland zurückkehren würden. „Im Oktober begann dann die Massendeportation der deutschen Juden nach Osten. (...) Im November 1941 wurden ca. 5000 Sinti und Roma aus dem Burgenland, Ungarn, Rumänien sowie auch aus Deutschland in das Ghetto Lodz (...) deportiert. Dies geschah gegen den heftigsten Protest der für das Ghetto und die Stadt Lodz verantwortlichen deutschen Stellen, die dabei nicht nur alle möglichen antiziganistischen Vorurteile anführten, sondern selbst hohen SS-Offizieren, die auf Aufnahme von weiteren ‚Zigeunern' drängten, vorwarfen, sie hätten ‚von den Zigeunern' gewisse

‚Roßtäuschermanieren' übernommen (...). Interessant sind diese Schreiben deshalb, weil sie zeigen, dass diese SS-Männer die ‚Zigeuner' noch mehr hassten als die Juden.

Ähnlich war es auch im Osten, wo unmittelbar nach dem Überfall auf die Sowjetunion neben Juden, politischen Kommissaren der Roten Armee, Geisteskranken und sog. ‚Asiatisch-Minderwertigen' auch Sinti und Roma in die Vernichtungsaktionen einbezogen wurden, ohne dass es dazu eines ausdrücklichen Befehls bedurft hätte. Erst am 4. Dezember 1941 ordnete der für das Baltikum und Weißrussland zuständige Reichskommissar Hinrich Lohse an, dass die ‚Zigeuner' in der Behandlung ‚den Juden gleichgestellt werden' sollten" (Wippermann, 2005, S. 41).

Entscheidungen wurden dabei den Kommandeuren der Sicherheitspolizei und des Sicherheitsdienstes überlassen, mit dem Ergebnis, dass zahlreiche Sinti und Roma sofort erschossen bzw. in Vernichtungslager gebracht wurden. In den okkupierten Gebieten der Sowjetunion wurden Sinti und Roma wie Juden von der Wehrmacht, der Polizei und den Angehörigen von Einsatzgruppen ermordet. „Zigeuner" wurden dabei nach wie vor verdächtigt, Agenten zu sein. Juden galten als wesentlich an der Partisanenkriegführung beteiligt, während die „Zigeuner für besondere Grausamkeiten und den Nachrichtendienst (des Feindes) verantwortlich (seien)" (Turner zit. n. Wippermann, 2005, S. 43). Wippermann kommentiert: „Diese Quellenzeugnisse deuten darauf hin, dass die deutschen Täter keineswegs nur Juden hassten, wie dies von Daniel Jonah Goldhagen behauptet worden ist. ‚Hitlers willige Vollstrecker' zeigten beim Massenmord an den Sinti und Roma einen noch größeren fanatischen Eifer, weil die antiziganistischen Ideologien und Stereotypen offensichtlich noch tiefer verwurzelt waren als die antisemitischen. Doch ist dies eine Vermutung. Keine Vermutung, sondern einwandfrei bewiesene Tatsache ist jedoch, dass Sinti und Roma wie Juden in den Vernichtungslagern vergast und von Angehörigen der Einsatzgruppen, der Polizeibataillone und der Wehrmacht erschossen worden sind. In dieser Hinsicht gab es, wie der Führer der Einsatzgruppe D, Otto Ohlendorf, 1945 vor den alliierten Vernehmern freimütig gestand, ‚kein(en) Unterschied zwischen Zigeunern und den Juden'" (Wippermann, 2005, S. 44; vgl. dazu auch aus wert-abspaltungskritischer Perspektive die Ausführungen zur Bedeutung von Goldhagen in der Holocaustdebatte: Dornis, 2005).

1943 wurden übrigens alle „Zigeuner" sowie „Zigeunermischlinge" aus dem Wehrdienst ausgeschlossen, was sogar im Militär auf Unverständnis stieß. „Schließlich waren verschiedene ‚Zigeunermischlinge' und offensichtlich auch ‚reinrassige Zigeuner' wegen ihrer Tapferkeit ausgezeichnet und zum Teil sogar zu Unteroffizieren befördert worden". Sie trafen „teilweise noch in voller Uniform und bedeckt mit Orden und Ehrenzeichen erst Anfang 1943 im ‚Zigeunerlager' Auschwitz-Birkenau (ein)" (Wippermann, 2005, S. 45). Erwähnt werden

muss hierzu, dass „Zigeuner" traditionell u.a. den Beruf des Soldaten ergriffen. Das mutet zunächst merkwürdig an, da soldatischer Drill dem Zigeunerstereotyp entgegengesetzt zu sein scheint. Eine derartige Tradition soll jedoch – so die Spekulation in der einschlägigen Fachliteratur – u.a. mit dem typischen „Zigeuner"-Beruf des Schmieds in Zusammenhang stehen, der beim Militär gebraucht wurde.

Im Juli 1944 fand die letzte Vergasung statt. Sinti und Roma wurden auch in Holland, Belgien, Frankreich, Kroatien, Rumänien, der Slowakei usw. ermordet. Skurrilerweise hatte Himmler zunächst den Plan, „reinrassige Zigeuner" am Neusiedlersee in einem Reservat anzusiedeln, wo sie, ihre Sitten und Gebräuche behaltend, einer „artgemäßen" Arbeit nachgehen sollten. Die reinrassigen „Zigeuner" als (wenngleich minderwertige) „Arier" hätten einen wichtigen Beitrag zum germanischen Brauchtum zu überliefern – nicht zuletzt hinsichtlich ihrer okkulten und magischen Fähigkeiten. Dieser Plan wurde von Bormann und Hitler jedoch verhindert (vgl. Wippermann, 2005, S. 45 f.).

Es braucht nicht eigens erwähnt zu werden, dass „arbeitsscheu" ein wichtiges Attribut von „Asozialität" im Nationalsozialismus und ein zentraler Vorwurf gegenüber Sinti und Roma (neben den Juden) war. So schreibt Ritter: "Inmitten hochentwickelter Völker mit differenziert organisierten Gemeinwesen lebten demnach ‚fremdartige Horden, die im Gegensatz zu der bodenständigen Bevölkerung nomadenhaft umherziehen und sich nicht durch Arbeit ernähren' würden (...) Sie eignen sich an, wessen sie habhaft werden können (...) Sie begnügen sich mit einem Platz an der Sonne, sie spüren keine Not, weshalb sie Arbeit auch nicht als not-wendig empfinden (...) Alle Bemühungen, sie ein anderes – artfremdes – Leben zu lehren, schlagen fehl, da alle fremden Darlegungen sie nicht ansprechen, sie nicht zum Mitschwingen bringen können, d.h. ihnen im Grunde unverständlich sind'" (Ritter, zit. n. Schmidt, 1996, S. 140).

4.3 Repressive Behandlung der Sinti und Roma nach 45, (fehlende) Wiedergutmachung und die Bürgerrechtsbewegung

Sinti und Roma wurden in der Nachkriegszeit häufig in heruntergekommenen Notunterkünften untergebracht bzw. belassen und am Stadtrand angesiedelt. „Ein Entkommen aus diesen Lebensbedingungen war – wenn überhaupt - nur im Einzelfall oder unter Verleugnung der Identität möglich" (Reemtsma, 1996, S. 126). Traditionelle Vorurteile lebten trotz Auschwitz fort, weil „Zigeuner"-Experten und -Gutachter aus dem NS in die Amtsstuben der Länder und Kommunen übernommen wurden und mit ihnen ihre Einschätzungen wie u.a. das Schmarotzerklischee. „Sie alle nahmen nicht nur Bestände aus dem während der NS-Zeit angelegten Aktenmaterial über Sinti und Roma in ihre Dienststellen mit,

sondern führten die polizeiliche (Sonder-(!)Erfassung der überlebenden Sinti und Roma weiter" (Reemtsma, 1996, S. 126).

Eigentlich hätte man gemäß den Beschlüssen der Alliierten die Gesetze aus der Weimarer Republik und NS-Zeit aufgeben müssen; dies umging man in den 50er Jahren, indem man etwa die „Bayerische Landfahrerordnung" erließ, die bis in die 70er Jahre gültig war und de facto mit den entsprechenden Inhalten auf Sinti und Roma abzielte, auch wenn es nur noch wenige Sinti gab, die ständig reisten. Dabei knüpfte man an das oben erwähnte „Bayerische Gesetz zur Bekämpfung von Zigeunern, Landfahrern und Asozialen" von 1926 an. Wer ständig reisen wollte, brauchte eine Sondergenehmigung. Bis 1957 galt in Hessen das aus dem Jahre 1929 stammende „Gesetz zur Bekämpfung des Zigeunerunwesens". Andere „Zigeuner"-Verfügungen u.a. aus dem Anfang des 20. Jahrhunderts waren sogar bis 1976 gültig. Doch selbst wenn derartige Gesetze und Verfügungen abgeschafft waren, wurden Sondermaßnahmen weiterhin durchgeführt. In verschiedenen Städten gab es Strategiepapiere, um den Aufenthalt von „Zigeunern" auf jeden Fall zu verhindern. In polizeilichen Lehrbüchern hielten sich rassenhygienische Einschätzungen aus der NS-Zeit. „Zigeuner" galten nach wie vor als arbeitsscheu und vom Wandertrieb beseelt.

„Generell herrschte bei der Polizei eine ‚Haltung des prinzipiellen Verdachts', derzufolge alle Sinti und Roma als potentielle Straftäter galten. In der polizeilichen Verwaltung implizierte dies die möglichst umfangreiche Erfassung der Sinti und Roma bis hin zur Registrierung des ‚ZN-Zigeunernamens' oder der KZ-Häftlingsnummer. Bis Ende der siebziger Jahre wurde die ‚Landfahrerkontrollmeldung' über die Landeskriminalämter an die ‚Landfahrerzentrale' in München weitergegeben, die über eine bundesweite ‚Zigeunerkartei' verfügte. Zuständig vor Ort für die Erfassung der Daten und weitere Maßnahmen war ein ‚Zigeunersachbearbeiter', zuständig bei den Landeskriminalämtern war die ‚Landfahrerstelle'. Zur Informationsverteilung wurden Merkblätter zur ‚Kontrolle der Landfahrer' und Anweisungen der LKAs in Landes- und Bundesskriminalblättern veröffentlicht. Nach 1981 kam es unter dem Druck öffentlicher Proteste gegen diese Sondererfassung zur Änderung des Sprachgebrauchs. Aus ‚Landfahrern' und ‚Zigeunern' wurden die ‚HWAO' (häufig wechselnder Aufenthaltsort)- und ‚TWE' (Tageswohnungseinbruch)-Täterkreise (...) Statt an die ‚Landfahrerzentrale' in München wurden die Daten nun über LKAs an das Bundeskriminalamt weitergeleitet. Informationen wurden über Fernschreiben, Anweisungen und Sonderausgaben des Bundeskriminalblattes distribuiert" (Reemtsma, 1996, S. 128 f.). Illegale erkennungsdienstliche Behandlungen gab es auch in den 90er Jahren, um deutsche Sinti und (ausländische) Roma polizeilich zu überwachen und zu kontrollieren (vgl. Reemtsma, 1996, S. 130).

Lange Zeit wurden die nationalsozialistischen Verbrechen an den Sinti und Roma nicht anerkannt. „Zigeunerwissenschaftler" wie Robert Ritter und seine

Assistentin Eva Justin wurden nach 1945 entweder nicht verfolgt oder freigesprochen und arbeiteten in einschlägigen Stellen ungehindert weiter. NS-Material wurde bei anthropologischen Untersuchungen weiter verwendet. Besonders zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang Hermann Arnold, der seine Forschungen im Sinne Ritters weiter betrieb und zeitweilig, bis Ende der siebziger Jahre, mit seinem biologistischen Ansatz sogar Berater der Bundesregierung und der Caritas war. Sinti und Roma galten weiterhin als infantil und dem magischen Denken verhaftet. Die Gutachter der Wiedergutmachungs-Anträge der Verfolgten des Naziregimes waren die ehemaligen Mitarbeiter der „Zigeunerleitstelle" beim Reichssicherheitshauptamt und der „Rassenhygienischen Forschungsstelle beim Reichsgesundheitsamt". Ergebnis war u.a. ein Runderlass des Baden-Württembergischen Innenministers von 1950: „Die Prüfung der Wiedergutmachungsberechtigung der Zigeuner und Zigeunermischlinge (sic!) nach den Vorschriften des Entschädigungsgesetzes hat zu dem Ergebnis geführt, dass der genannte Personenkreis überwiegend nicht aus rassischen Gründen, sondern wegen seiner asozialen und kriminellen Haltung verfolgt und inhaftiert worden ist. Aus diesen Gründen ordnen wir hiermit an, dass Wiedergutmachungsanträge von Zigeunern und Zigeunermischlingen zunächst dem Landesamt für Kriminalerkennungsdienst in Stuttgart zur Überprüfung zugeleitet werden" (zit. n. Reemtsma, 1996, S. 134).

1963 wurde ein Urteil des Bundesgerichtshofs von 1956 aufgehoben, wonach Sinti und Roma erst seit 1943 und nicht schon seit 1938 rassistisch verfolgt worden seien. Zu diesem Zeitpunkt waren viele der Opfer schon gestorben; viele haben von dieser Rechtsprechung nie erfahren. Bereits 1969 lief die Antragsfrist ab. 1981 wurden allerdings neue Richtlinien zur „Abgeltung von Härte in Einzelfällen für Verfolgte nichtjüdischer Herkunft" erlassen. 5.000 DM war dabei die Höchstsumme, bzw. es wurde eine niedrige Rente gewährt. Nicht zuletzt aufgrund von öffentlichen Kampagnen und Gerichtsverfahren erhielt letztlich die Mehrheit der Sinti und Roma in Deutschland eine Entschädigung, wenngleich eine völlig unzureichende und schäbige (vgl. Reemtsma, 1996, S. 135). Dabei „empfanden viele den Umgang mit ihrem Schicksal durch deutsche Behörden als ‚zweite Verfolgung'" (Reemtsma, 1996, S. 135). Entschädigung bekamen nur die deutschen Sinti und Roma; osteuropäische Roma gingen leer aus (es sei denn, sie waren Opfer medizinischer Versuche oder Zwangsarbeiter in Deutschland). Dabei ist zu sagen, dass manchen Sinti und Roma die deutsche Staatsbürgerschaft nach 1945 nicht zurückgegeben wurde, die ihnen von den Nazis vor der Deportation entzogen worden war (vgl. Wippermann, 2005, S. 73).

Margalit weist darauf hin, dass im Gegensatz zum „sekundären Antisemitismus", also einem Antisemitismus nicht trotz, sondern wegen Auschwitz, einerseits und einem Philosemitismus andererseits, der sich nach 1945 herausbildete, im Hinblick auf die „Zigeuner" etwas Adäquates nicht existiert. Weder wurde in

der Nachkriegszeit das antiziganistische Vorurteil in nennenswerter Weise bearbeitet noch die Massenvernichtung der Sinti und Roma im Nationalsozialismus genügend ins Bewusstsein gerufen, um entsprechende Reaktionen hervorrufen zu können. Margalit unterscheidet drei Verarbeitungsweisen im öffentlichen Diskurs nach 1945: Das „nazistische Narrativ" (im Grunde hatten die Nationalsozialisten mit ihrer eliminatorischen Praxis im Hinblick auf die „asozialen Zigeuner" Recht), das „quasi-jüdische Narrativ" (die „Zigeuner" wurden wie die Juden vernichtet, und das ist ein Skandal) und das „synkretistische Narrativ", das vorherrschend ist. Damit ist folgendes gemeint: „Es (das synkretistische Narrativ, R.S.) sah die verfolgten Zigeuner einerseits als fragwürdige Elemente und nicht als unschuldige Opfer an, andererseits betrachtete es sie in Anlehnung an das ‚jüdische Narrativ' dennoch als Opfer und verurteilte ihre Verfolgung und den an ihnen verübten Massenmord als Verbrechen. Diese Synthese reflektiert die allgemeine Haltung der deutschen Bevölkerung nach 1945 gegenüber der Zigeuner- und Judenverfolgung" (Margalit, 2001, S. 222).

Insgesamt kann man sagen, dass sich die behördliche Behandlung der Sinti und Roma erst seit den 70er Jahren ansatzweise verbesserte (vgl. Reemtsma, 1996, S. 135). „Keine Minderheit wurde in der Bundesrepublik von der Polizei und den Medien so hartnäckig kriminalisiert und unter Pauschalverdacht gestellt wie die Sinti und Roma", schreibt Michail Krausnick (1996, S. 147). Als günstig für das Anliegen der Sinti und Roma erwies sich das vergleichsweise liberale Nach-68er-Klima. 1971 gründete Vizenz Rose das „Zentralkomitee der Sinti Westdeutschlands". Vereinzelt hatte es auch schon vorher Vorstöße zur Interessenorganisation gegeben (vgl. Wippermann, 2005, S. 76). Zu entscheidenden Veränderungen kam es jedoch Ende der 70er Jahre. Mit Protestaktionen und Demonstrationen wurde versucht, den Massenmord und die fortgesetzte Diskriminierung ins öffentliche Bewusstsein zu heben.

Prominentester Aktivist war Romani Rose, der auch heute noch Vorsitzender des 1982 gegründeten „Zentralrats der Sinti und Roma" ist. Vorher waren Sinti und Roma vor allem Objekte staatlicher, kommunaler und kirchlicher Sozialarbeit, der oftmals traditionell-diskriminierende Zigeunerbilder zugrunde lagen. Im Oktober 1979 wurde in Zusammenarbeit mit der „Gesellschaft für bedrohte Völker" eine Gedenkkundgebung unter dem Titel „In Auschwitz vergast, bis heute verfolgt" (so auch der Titel eines einschlägigen Sammelbands; Zülch 1979) mit großem Erfolg in der Gedenkstätte Bergen-Belsen durchgeführt, bei der u.a. die Präsidentin des Europarats und ehemalige KZ-Gefangene Simone Veil sprach. 1980 gab es einen siebentätigen Hungerstreik in der Gedenkstätte Dachau, um Bürgerrechte für Sinti und Roma einzufordern und die behördliche Sonderbehandlung abzuschaffen. Unter anderem wurde Auskunft über den Verbleib der NS-Akten verlangt. Darüber hinaus war es das Ziel, als ethnische Minderheit anerkannt zu werden. Diese Aktion erregte weltweit Aufsehen. So kam es wie oben

gezeigt zu einer Wiederaufnahme von Entschädigungsverfahren. Die Verfolgung und Massenvernichtung der Sinti und Roma wurde anerkannt, auch wenn gesagt werden muss, dass das Gedächtnis daran – aufs Ganze gesehen - bis heute ziemlich schwach geblieben ist.

Als Linke, die allen völkischen/ethnischen/nationalistischen Konstruktionen mehr als skeptisch gegenübersteht, stutzt man zunächst einmal, wenn nun auch Sinti und Roma die Anerkennung als ethnische Minderheit einfordern. In diesem Zusammenhang rümpft man auch die Nase ob der Zusammenarbeit mit der suspekten „Gesellschaft für bedrohte Völker". Es gilt hier jedoch zu bedenken, dass sich keine sonstigen (linken) Gruppierungen und Institutionen des Anliegens von Sinti und Roma angenommen haben. Auch gilt im spezifischen Fall der Sinti und Roma, dass diese bislang vor allem unter „Asozialität" subsumiert und als soziales Problem betrachtet wurden. So gesehen erscheint die Forderung nach Anerkennung als eigene „Ethnie" gerade im Hinblick auf diese Bevölkerungsgruppe in einem anderen Licht.

Heute existieren in vielen Bundesländern Büros des jeweiligen Landesverbands der deutschen Sinti und Roma, die bei Wiedergutmachungsanträgen und in rechtlichen und sozialen Fragen helfen, Diskriminierungen aufdecken, kulturelle Arbeit leisten (Vorträge, Diskussionen, Musikfeste usw.). Gerade die Aufdeckung von Diskriminierungen und die Einleitung rechtlicher Schritte ist auch bitter nötig, wie Änneke Winckel etwa anhand antiziganistischer Einstellungen heute bei staatlichen Stellen, Justiz, Polizei, den Medien usw. zeigt (Winckel, 2002). Die Anerkennung der Sinti und Roma als ethnische Minderheit (wie die Dänen und die Friesen in Schleswig-Holstein oder die Sorben in der Lausitz) ist inzwischen durchgesetzt. Streitigkeiten gab es, ob zunächst einmal ein zentraler Minderheitenschutz auch in anderen Ländern (Polen, Ungarn, Rumänien, Tschechien usw.) gefordert oder für ein grundsätzliches Bleiberecht für alle Roma vor dem Hintergrund der deutschen NS-Verbrechen plädiert werden soll, was auch zu Aufsplitterungen innerhalb der Organisationen der Sinti und Roma führte (vgl. Wippermann, 2005, S.81). Mittlerweile gibt es ein Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma in Heidelberg. Schwerpunkte sind Geschichtsforschung, Gedenkstättenarbeit, Kulturarbeit, Pflege von Tradition usw. (vgl. Krausnick, 1996, S. 154).

Seit 1989 hat sich die Situation der Roma gerade in den Ostblockstaaten rapide verschlechtert. Vertreibung und Pogrome sind an der Tagesordnung, was zu entsprechenden Migrationsbewegungen führt. Darüber wird in den Medien der BRD jedoch weniger berichtet als über angeblich ungerechtfertigte Asylanträge, Ladendiebstähle und bettelnde Kinder. Insgesamt kann seit 1989 bei staatlichen Stellen, den Medien usw. ein Wiedererstarken antiziganistischer Stereotypen festgestellt werden: sie seien kriminell, würden betteln und Kinder kriegen „wie

die Karnickel", sie seien dreckig, abergläubisch, primitiv u.ä. (siehe dazu Winckel, 2002).

Soviel zur Geschichte des Antiziganismus in Deutschland. Zum Schluss sei noch eine Warnung ausgesprochen: Auch wenn es zutrifft, dass die „Grundstrukturen der Exklusion" in allen europäischen Ländern ähnlich sind (Haupt, 2005, S. 111), so kann doch davon ausgegangen werden, dass es auch erhebliche Unterschiede gibt. In den Niederlanden etwa gab es nie Zigeunersondergesetze, und eine gewisse „Wohnwagenkultur" der Niederländer samt dazugehöriger Infrastruktur brachte es mit sich, dass sich die Diskriminierung der „Zigeuner" in Grenzen hielt (vgl. Völklein, 1981, S. 102 f.). In diesem Zusammenhang ist auch interessant, dass das Stereotyp des „kriminellen Zigeuners" in Großbritannien nicht durchgängig zu existieren scheint, sondern gewohnheitsmäßiges kriminelles Verhalten dem Landfahrer der „Dominanzkultur" zugeschrieben wird (vgl. Völklein, 1981, S. 101). Von 1830 bis 1870 waren die „Romanicals" in England vergleichsweise integriert und verdienten gut im Handel mit den Bauern, bis Kornimporte aus den USA dem ein Ende setzten. Auch wird um 1800 von den Roma auf der Krim berichtet, dass sie durch ihre Tätigkeiten als Astrologen, Schmiede und Musiker teilweise sehr wohlhabend waren (vgl. Haupt, 2006, S. 294).

All dies muss hervorgehoben werden, da sich an derartigen Beispielen gut zeigen lässt, dass gängige Stereotypen von „dem Zigeuner" einfach nicht haltbar sind und es wesentlich die sozialen Bedingungen sind, die das Verhalten von gesellschaftlichen Gruppen und Einzelnen prägen. Sie zeigen überdies, dass die Geschichte der Zigeunerverfolgung sich simpler Verallgemeinerungen enthalten muss, auch wenn davon auszugehen ist, dass Vertreibung und Eliminierungswille in der Tat den Grundzug des Antiziganismus darstellen. Bemerkenswert ist auch, dass im Gegensatz zum Nachkriegsdeutschland in Frankreich Ende der 40er Jahre soziale Missstände für die spezifische Situation der „Zigeuner" verantwortlich gemacht wurden und nicht ein „böswilliger Charakter" (was eine entsprechende Sozialpolitik zur Folge hatte; vgl. Margalit, 2001, S. 100).

5. Antisemitismus und Antiziganismus

Wolfgang Wippermann kommt das Verdienst zu, erstmals Antisemitismus und Antiziganismus verglichen zu haben. So wurde etwa sowohl Juden als auch „Zigeunern" eine innige Verbindung zum Teufel nachgesagt. Auch gibt es Parallelen zum „ewigen Juden" Ahasver, der unstet wie der ewige Zigeuner herumziehen muss. Hatten Juden Schutzbriefe und waren sie zumindest in einigen Territorien geduldet, so wurden „Zigeuner" in der frühen Neuzeit für vogelfrei erklärt, selbst wenn auch sie gelegentlich Schutzbriefe bekamen. Eine pauschale Vogelfrei-Erklärung der Juden hat hingegen nicht existiert. Zigeuner versuchte man als „orientali-

sches Volk“ zu zivilisieren. Auch sollten Sinti und Roma sesshaft gemacht werden, was jedoch doppelbödig war, weil sie gleichzeitig ständiger Vertreibung ausgesetzt waren. Juden galten hingegen als überzivilisierte Übermenschen, auch wenn es zeitweilig Überschneidungen zwischen den Stereotypen von „Zigeunern“ und „Ostjuden“ gab. „Doch während die ‚Konzentrationslager’ für oder gegen ‚Ostjuden’ aufgrund von heftigen öffentlichen Protesten 1923 wieder aufgelöst wurden, blieben die ‚Konzentrationslager’ für ‚Zigeuner’ bis 1933 bestehen, weil wirklich niemand, nicht die Juden, auch nicht die deutsche Arbeiterbewegung und schon gar nicht die linken deutschen Intellektuellen etwas daran auszusetzen fanden, dass die deutschen Sinti und Roma rassistischen Diskriminierungen ausgesetzt waren und Staatsbürger zweiter, ja dritter Klasse blieben, was die deutschen Juden erst wieder in der NS-Zeit wurden“ (Wippermann, 1997, S. 240). Dies sind nur einige wichtige Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Antisemitismus und Antiziganismus, die Wippermann benennt.

Wippermann bleibt hierbei als Historiker verständlicherweise auf der historisch-empirischen Ebene. Uns interessieren die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Antisemitismus und Antiziganismus jedoch vor allem im Hinblick auf eine gesellschaftskritische Wert-Abspaltungstheorie. Hierzu gibt Franz Maciejewski einige wichtige Hinweise, wenn er auf den „psychologischen Kern des Antiziganismus“ zu sprechen kommt: „In der Konfrontation mit einer überwunden geglaubten Entwicklungsstufe der eigenen Zivilisation blitzt eine magisch-archaische Zeit auf; primitive Überzeugungen werden bestätigt, regressive Wünsche und mythische Angst wiederbelebt. Die Schuld der Sinti und Roma – wenn man denn so unvorsichtig sein will, davon zu reden – besteht darin, das Verdrängte (...) wachgerufen, die Gespenster hervorgelockt zu haben. Es spukt im eigenen Seelenhaus. Als Überbringer dieser schlimmen Botschaft werden die Zigeuner totgeschlagen. Sie zu beseitigen ist der Versuch, der ‚verhassten übermächtigen Lockung, in die Natur zurückzufallen’, Herr zu werden“ (Maciejewski, 1996, S. 20).

Wie gezeigt, stehen die „Zigeuner“ dabei für Ungebundenheit und Arbeitsverweigerung. Aus einer arbeitskritischen Perspektive stellen Schatz/Woeldike dabei den Vergleich zum Antisemitismus an: Der „Antiziganismus (bildet) eine Komplementierung der antisemitischen Projektion. Während ‚die Juden’ als die Exponenten und Urheber der gesellschaftlichen Modernisierung, vor allem jedoch als unverschämte Nutznießer entsprechender Emanzipationspotenziale galten, fungierten die so genannten Zigeuner ‚als Repräsentanten der untergegangenen Welt der Vormoderne, als das ‚eigene Alte der europäischen Kultur’. Der Hass auf die Nicht-Arbeit besteht also sowohl aus dem Hass gegenüber einer möglichen Aufhebung der Arbeit auf der Basis gesellschaftlichen Fortschritts, dem ‚Lohn der Arbeit’, und aus dem Hass auf die Erinnerung an ein Leben ohne die Friktionen der Arbeitsgesellschaft“ (Schatz/Woeldike, 2001, S. 123).

Während „die Zigeuner" als minderwertig betrachtet werden, sind die Juden in der antisemitischen Vorstellung vornehmlich mit Macht und Herrschaft im Kapitalismus verkoppelt. "Gemeinsam ist jedoch jener Mechanismus, welcher durch die Abgrenzung und die physische Verfolgung der ‚Nichtidentischen` eine vermeintliche psychische Entlastung ermöglicht und andererseits verdrängte Wünsche nach außen projizieren lässt. Dieser Mechanismus lässt sich als negativ gewendete Wunschvorstellung bezeichnen, negativ im Sinne eines sich im Hass auf ‚die anderen' manifestierenden Selbsthasses (...). Was man selbst nicht haben kann, soll auch kein anderer besitzen. Der ‚Gedanke an Glück' muss ausgetrieben werden" (Schatz/Woeldike, a.a.O.). Dabei ist hervorzuheben, dass es sich beim Antiziganismus im Gegensatz zum Antisemitismus um einen „romantischen Rassismus" handelt, verquickt mit Vorstellungen von sozialem Elend und von Verfolgung, wobei gerade den „einfachen Leuten" signalisiert werden soll: Ihr seht schon, wohin ihr kommt, wenn ihr dem nachgebt. Es droht der Fall in die „Asozialität", die Nichtintegration, den Ausschluss. In gewisser Weise könnte man vielleicht sagen: Der „Jude" ist der „Zigeuner" der Oberschicht, und der „Zigeuner" ist der „Jude" der Unterschicht.

Es wäre sogar zu erwägen, ob nicht der „Zigeuner" noch viel mehr den Glücksvorstellungen der Massen – zumindest bis zum Fordismus – entsprochen hat als der „Jude", gerade wenn man bedenkt, dass in der fordistischen Phase der Großteil der Bevölkerung tatsächlich noch aus Arbeitern und Bauern bestand. Das gefühlvolle Volkslied, der Rummelplatz, der Zirkus, unbewusst auch das „Auf- und Davon-Gehen", die mit dem Zigeunerstereotyp in Verbindung gebracht werden, waren gewiss den Glücksempfindungen der „einfachen Leute" näher als die als reich und mächtig imaginierten Juden, die auch für eine fremde bürgerliche Kultur standen. Auch wenn sich der gemeinsame Nenner im Vorwurf des „arbeitsscheuen Parasiten" finden lässt, ging von den „Zigeunern" primär womöglich der verführerische „Klang der Sirenen" aus, je mehr Selbstdisziplin auch von den Subalternen der „Dominanzkultur" gefordert wurde (vgl. Horkheimer/Adorno, 1973, S. 57).

Im Gegensatz zu anderen „Wilden" (etwa Indianern oder Südseeinsulanern), die ebenfalls mit „Natur" gleichgesetzt wurden, ist der „Zigeuner" aber Bestandteil der eigenen Kultur, Bestandteil der Gesellschaft, in der man selbst lebt. Die „Zigeuner" sind von Beginn der Moderne an durch und durch Bestandteil des Westens selbst. Margalit schreibt mit Blick auf Deutschland, dass die „Sinti – die deutschen Zigeuner – einige Generationen nach ihrem Eintreffen in Deutschland, ähnlich wie die Juden, von unbekannten Fremden zu bekannten ‚Anderen' und damit zu einem integralen Bestandteil der deutschen Kultur und Folklore wurden" (Margalit, 2001, S. 33). Der „Zigeuner" übernimmt (bzw. übernahm) zudem bestimmte ökonomische Funktionen; er hat von Anfang an dieselbe Religion wie die Mitglieder der „Dominanzkultur", obschon mit magischen Einspreng-

seln (weshalb ihm ein „legeres" Verhältnis zur Religionszugehörigkeit nachgesagt wird). Dass er dergestalt mit der „Dominanzkultur" auch musikalisch eine Symbiose eingegangen ist (man denke etwa an den Czardas oder den Flamenco) und ihm nachgesagt wird, dass er dies gar noch virtuos auf die Spitze treibt, ist sein Verhängnis; deswegen, und weil er sich – im Gegensatz zum „Schwarzen" – nicht versklaven lässt (verbunden damit, dass er an die immerwährende Angst des Ableitens in die „Asozialität" erinnert), wird er verfolgt. Der „Zigeuner" ist dabei im Gegensatz zu anderen Rassismustypen (dazu im folgenden mehr) der Homo sacer par excellence im Binnenraum der modernen Gesellschaft selbst.

6. Homo sacer und „die Zigeuner"

In den letzten Jahren hat Giorgio Agambens Buch „Homo sacer oder das nackte Leben" Furore gemacht (Agamben, 2002). Dieses Buch scheint mir gerade im Hinblick auf die Bedeutung des Antiziganismus im Kapitalismus aufschlussreich zu sein, freilich ohne dass Agamben selbst diesen Zusammenhang auch nur annähernd gebührend benennt (er erwähnt den Antiziganismus der Nationalsozialisten nur einmal kurz nebenbei). Um dies herausarbeiten zu können, stelle ich zunächst einige zentrale Gedanken Agambens aus dieser Schrift dar. In Anlehnung an Carl Schmitt, Hannah Arendt und Walter Benjamin geht Agamben von der Grundannahme aus, dass der Ausnahmezustand den „Nomos" der Moderne bildet, die geheime Basis, auf der Recht und Politik fußen. In der Ausnahme „wird das, was draußen ist, nicht einfach mittels eines Verbots oder einer Internierung eingeschlossen, sondern indem die Gültigkeit der Ordnung aufgehoben wird, das heißt indem zugelassen wird, dass sich die Ordnung von der Ausnahme zurückzieht, sie verlässt. Es ist nicht die Ausnahme, die sich der Regel entzieht, es ist die Regel, die, indem sie sich aufhebt, der Ausnahme stattgibt; und die Regel setzt sich als Regel, indem sie mit der Ausnahme in Beziehung bleibt. Die besondere `Kraft` des Gesetzes rührt von dieser Fähigkeit her, mit einem Außen in Beziehung zu bleiben" (Agamben, 2002, S. 28).

Dabei nimmt für Agamben die Souveränität die Form einer Entscheidung über die Ausnahme (und das heißt: über das Leben) an, was „die eigene Aufhebung in sich einschließt". In diesem Zusammenhang führt Agamben den Begriff des „Banns" ein: „Diese Potenz (...) des Gesetzes, sich im eigenen Entzug zu unterhalten, sich in der Abwendung anzuwenden, nennen wir, einem Hinweis Jean-Luc Nancys folgend, Bann (...) Die Ausnahmebeziehung ist eine Beziehung des Banns. Tatsächlich ist der Verbannte ja nicht einfach außerhalb des Gesetzes gestellt und von diesem unbeachtet gelassen, sondern von ihm verlassen (...), das heißt ausgestellt und ausgesetzt auf der Schwelle, wo Leben und Recht, Außen und Innen verschwimmen (...)" (Agamben, 2002, S. 39). Der Bann ist

„eine Beziehungsform (...) die reine Form des Sich-auf-etwas-Beziehens im allgemeinen, das heißt die einfache Setzung einer Beziehung mit dem Beziehungslosen" (Agamben, a.a.O.). Das Individuum wird hierbei zum „bloßen Körper", zum „nackten Leben" degradiert. Eine entscheidende Rolle spielt hier die Figur des „Homo sacer", die seinem Buch auch den Namen gab und die aus dem römischen Recht stammt. Der Homo sacer ist ein Vogelfreier, der aus dem Recht herausfällt (aber gerade deswegen in es eingeschlossen ist) und ungestraft getötet, aber nicht geopfert werden kann.

Nach Agamben ist das Lager, nicht das Gefängnis der Ort, in dem der Ausnahmezustand sich letztlich realisiert. Es ist das „biopolitische (...) Paradigma der Moderne" (Agamben, 2002, S. 127 ff.), der Ort, „der sich öffnet, wenn der Ausnahmefall zur Regel zu werden beginnt" (Agamben, 2002, S. 177). Besonders in den Konzentrationslagern des Nationalsozialismus (aber nicht nur hier) drückt sich dies aus. Juden, Behinderte, Geisteskranke, „lebensunwertes Leben" werden hier auf das nackte Leben reduziert, ermordet und zu medizinischen Versuchszwecken missbraucht. Dabei sieht Agamben gerade heute den Ausnahmezustand in einem krisenhaften Verfallsprozess wieder hervortreten, so etwa in der Zersetzung staatlicher Organisation im Ostblock, die zur Errichtung von Lagern und zu „illegitimen Übergriffen" (wie z.B. Massenvergewaltigungen) führt; zu Erscheinungen, die Agambens Auffassung zufolge gerade die Voraussetzung des Rechts sind – ein Menetekel für die ganze Welt. Potentiell sind nach Agamben somit alle Menschen „homines sacri" (siehe etwa Agamben, 2002, S. 124). Damit allerdings, wie Deuber-Mankowsky Agamben zu Recht kritisiert, „sind wir alle potentielle Jüdinnen und Juden, die der Autor als `Repräsentanten schlechthin und beinah als lebendiges Symbol des `Volkes', jenes ‚nackten Lebens' bezeichnet, das ‚die Moderne zwangsläufig in einem Innern erzeugt, aber dessen Präsenz sie auf keine Weise mehr ertragen' könne" (Deuber-Mankowsky, 2002, S. 107). Es zeige sich hier „deutlich, wie das Denken im Ausnahmefall funktioniert und wohin es führt. So verspricht die Orientierung am Extrem höchste Konkretion und führt doch, wie die pauschalierende Verallgemeinerung, wir seien potentiell alle homines sacri, deutlich macht, in die reine und leere Abstraktion. Als solche ist sie nicht nur ein Affront gegenüber den konkreten Leiden der Opfer und ihrer Angehörigen. Sie nivelliert nicht nur die Differenzen zwischen Opfern und Tätern, zwischen Zeugen und Nachgeborenen. Sie verwischt auch die vorhandenen und sich im Zuge der Durchsetzung der Globalisierung und der Reproduktionstechnologien verschärfenden (...) Unterschiede zwischen Arm und Reich, zwischen Norden und Süden, zwischen der Norm entsprechenden und den von der Norm abweichenden Menschen"(Deuber-Mankowsky, a.a.O.).

Auffällig ist jedoch, dass der Antiziganismus auch bei Deuber-Mankowsky (wie schon bei Agamben selbst) keine Rolle spielt. Bevor ich hierauf näher eingehe, möchte zunächst einige Aspekte der wertkritschen Reinterpretation von

Agamben durch Robert Kurz in Augenschein nehmen. Kurz bringt die Thesen von Agamben mit der „Konstitution von Politik und Ökonomie, von abstrakter Arbeit und Staatsmaschine" der Moderne zusammen, wobei die leere Form der betriebswirtschaftlichen Logik im Mittelpunkt steht (Kurz, 2003, S. 351). Was Kurz hier aber nicht mitdenkt, ist die Logik der Abspaltung, dass nämlich diese betriebswirtschaftliche Logik, um existieren zu können, einen mit ihr dialektisch verbundenen „weiblichen" Gegenbereich braucht, der einer anderen (Zeit-)Logik gehorcht, wobei Frauen eben Sinnlichkeit, Emotionalität; Charakterschwäche u.a. zugeschrieben wird, und zwar als „domestizierten Naturwesen". Das heißt, die Abspaltung ist gerade nicht „die Ausnahme", sondern die Regel, gebunden an die Notwendigkeit der Kindererziehung, Kranken, - Altenpflege usw. sowie der Reproduktion der Arbeitskraft. Die Wert-Abspaltungslogik ist also selbst die Voraussetzung des wiederum damit verschränkten Ausnahmezustands, in dem die Nichtidentität sichtbar wird, die der Regel entgegengesetzt ist und in ihrer Eigenqualität gesehen werden muss – und zwar gerade deshalb im Hinblick auf verschiedene gesellschaftliche Gruppierungen und Formen der Ausgrenzung. Festzuhalten ist hier abermals, dass diese Wert-Abspaltung kein starres Prinzip, sondern ein Prozess ist; d.h. sie verändert sich im Laufe der historischen Entwicklung und macht Metamorphosen durch (siehe Scholz, 2000).

Dabei ist – so Kurz – der „Kapitalismus (...) das Paradox einer permanenten außergewöhnlichen Belastung. Es ging (in der Geschichte des Kapitalismus, R.S.) darum, den gesamten gesellschaftlichen Reproduktionsprozess in einen einzigen `Geldbeschaffungsprozess' oder `Geldvermehrungsprozess' und die Menschen in abstrakte Arbeits- und Leistungsmaschinen dieses ihnen zunächst äußerlichen und aufgeherrschten ‚Gesetzes' zu verwandeln. (...). Die ‚weißen' Unterworfenen des permanenten Ausnahmezustands konnten sich (im Prozess der äußeren Kolonialisierung R.S.) als Sub-Herrenmenschen den ‚farbigen' Unterworfenen gegenüber gerieren, wobei letztere eigentlich nie so richtig aus dem ursprünglichen, konstituierenden Zustand der totalen Reduktion auf ‚nacktes Leben' heraustreten konnten. Der soziale Raum der ausschließenden Einschließung, der Reduktion auf das ‚nackte Leben' war von Anfang an ein Raum des Zwanges. Das Lager hatte in der Frühmoderne noch den Namen des Hauses (...). Das Armenhaus, Arbeitshaus, Zuchthaus, Irrenhaus, Sklavenhaus – die ‚Häuser des Schreckens', in denen exemplarisch für die Gesamtgesellschaft die Einübung in die fremdbestimmte abstrakte Arbeit stattfand, ein in den Lagern der späteren Modernisierungs- und Krisendiktaturen verschärfter Vorgang. Dieser ursprüngliche Ausnahmezustand ist zum modernen Normalzustand geworden, der aller Rechtstaatlichkeit zugrunde liegt" (Kurz, 2003, S. 354).

Kurz spricht in diesem Zusammenhang vom „geronnenen Ausnahmezustand". Nur in der Privatsphäre befinden sich die Individuen außerhalb dieses Zustandes und Zwanges; genauer müsste hier wohl strukturell von männlichen Indi-

viduen die Rede sein, die auf die Frau als „domestiziertes Naturwesen" rechnen. „Die Rechtsfähigkeit dieses Daseins ist an seine Reduktionsfähigkeit gebunden, und deshalb bildet das ‚nackte Leben' den Kern des ‚freien autonomen Individuums'. Diese Autonomie ist aber nichts anderes als die Verinnerlichung des permanenten, geronnenen Ausnahmezustands in einem mehrhundertjährigen repressiven und selbstrepressiven Gewöhnungsprozess (von Elias frecherweise als ‚Zivilisationsprozess' beschönigt). Das daran gebundene ‚Streben nach Glück' in der Tretmühle der universellen Konkurrenz kann immer nur in die völlige Verlassenheit münden" (Kurz, 2003, S. 355).

Kurz geht von der „Verflüssigung des Ausnahmezustands" und der Souveränität in Krisen aus. Der Zustand der Normalität des „geronnenen Ausnahmezustands" ist nun ausgesetzt. Es erfolgt ein Zugriff auf das ‚nackte Leben' jenseits der Arbeitssphäre durch die Institutionen der „Souveränität". Jedoch unterscheidet sich die Weltkrise der „dritten industriellen Revolution" von vorhergehenden Krisen dadurch, dass jetzt auch die Souveränität selbst sich zu „verflüssigen beginnt, weil auch der Raum der einschließenden Ausschließung sich auflöst (...). Die Souveränität, in dem Maße wie sie noch weiter existiert, reagiert darauf reflexhaft mit ihren gewohnten Krisenmaßnahmen, obwohl diese ins Leere laufen" (Kurz, 2003, S. 356). Zwangsarbeit und in diesem Zusammenhang Billiglohn, das Lager, Menschenverwaltung usw. werden nun für die Überflüssigen in der Krise der Arbeitsgesellschaft auf einem neuen Verfallsniveau aktiviert. Sie fallen sukzessive aus dem Rechtszustand heraus.

Im Gegensatz zu Agamben geht Kurz jedoch nicht einfach davon aus, dass wir heute potentiell alle „homines sacri" sind, sondern er nimmt Differenzierungen vor. Von Anfang an gab es alle möglichen Überflüssigen, Alte, Behinderte, Bettler, Dauerarbeitslose usw. einerseits, die „Juden als Macht und Fremdartigkeit, auf die das ungeheure Entfremdungspotential der modernen Fetischgesellschaft projiziert wurde", andererseits. Dabei muss zwischen Lagern, Gefängnissen, Arbeitshaus und Auschwitz insofern unterschieden werden, als dieses „das reine Vernichtungslager um der Vernichtung willen (war)" und keinen anderen Zweck hatte (Kurz, 2003, S. 360f.). Und auch heute noch, in der Zerfallsepoche des Kapitalismus, vollzieht sich die „einschließende Ausschließung (...) im polaren Muster von Rassismus und Antisemitismus, von Definition eines ‚lebensunwerten Lebens' einerseits und phantasmatischer Projektion eines auszulöschenden, ‚fremdrassigen' Prinzips andererseits" (Kurz, 2003, S. 362).

Auffallend ist nun, dass sowohl in der Kritik von Deuber-Mankowsky als auch von Kurz an Agamben, und trotz ihrem Pochen auf Differenzierungen, „die Zigeuner", die doch gleichermaßen wie die Juden in Auschwitz umgebracht wurden, fehlen und aus der Darstellung herausfallen. Neben den Juden waren die „Zigeuner" die Bevölkerungsgruppe, die nicht nur als „fremdrassig" galt, sondern (im Gegensatz zu diesen) in der Geschichte der Modernisierung mehrmals tatsäch-

lich für „vogelfrei“ erklärt wurde. Manche bislang getroffene Feststellung muss wiederholt und ins Gedächtnis gerufen werden, um die tatsächliche Dramatik des Antiziganismus in der Moderne, im Kapitalismus, aufzuzeigen und in diesem Zusammenhang die Homo-sacer-Rolle des „Zigeuners“, die eigentlich auf der Hand liegt, deutlich zu machen. Hier ist Wolfgang Wippermann noch einmal anzuführen: „Ich kenne keine Parallelerscheinung, in der eine ganze Gruppe, ein ganzes Volk für vogelfrei erklärt worden ist. Dies ist ein Sonderfall in der deutschen Rechtsgeschichte“ (Wippermann, 1999, S. 95). Die Verfolgung der „Zigeuner“ erklärt sich zum einen aus dem neuzeitlichen Disziplinierungsprozess und dem Aufkommen der „protestantischen Ethik“, zum anderen aus „Fremdenfeindlichkeit“, von der Vaganten und Bettler verschont blieben. Sie hing zusammen mit jener Zuschreibung magischer Fähigkeiten und dem Vorwurf, dass „Zigeuner“ aufgrund der dunklen Hautfarbe mit dem Teufel im Bund seien. Einen religiösen Antiziganismus gab es schon vor dem Rassenantiziganismus.

Und im 20. Jahrhundert gab es wie gezeigt „Zigeunerlager“ schon in der Weimarer Republik: „Die Sinti und Roma wurden nach wie vor diskriminiert, obwohl sie deutsche Staatsbürger waren, Steuern zahlten und zum Militär mussten (...). In verschiedenen Städten wurden die Sinti gezwungen in ‚Zigeunerlagern' zu leben, die teilweise, so in Frankfurt am Main, auch offiziell ‚Konzentrationslager' genannt wurden“ (Wippermann, 1999, S. 101). Die „zigeunerische Eigenart“ war ja schon seit Mitte des 19. Jahrhunderts in Sondererfassungen und Ausweispapieren vermerkt. Und wir erinnern uns: „Sinti und Roma waren eine Bevölkerungsgruppe, die in einer beispiellosen Weise aus primär rassischen Gründen diskriminiert, entrechtet und überwacht wurde. Sie standen unter einem Sonderrecht und waren Staatsbürger minderen Rechts“ (Wippermann, 1997, S. 114 f.), sowohl im Kaiserreich als auch in der Weimarer Republik, obwohl die „Zigeunergesetze“ eindeutig verfassungswidrig waren. Ohne wie gesagt Sinti und Roma in seinen Ausführungen zu nennen, konstatiert Robert Kurz: „Was den eigentlichen Ausnahmezustand kennzeichnet, wie er vor der Moderne kaum je in Erscheinung trat, ist eine spezifische Erscheinungsform der ‚Abnormalität', die von einer spezifischen Art der Internierung großer oder wenigstens exemplarischer Bevölkerungsanteile begleitet wird; daher auch der Begriff des ‚Lagers' Es handelt sich dabei nicht um herkömmliche Gefängnisse im Rahmen von Strafrechtsverhältnissen, sondern um vor oder jenseits aller Rechtsverhältnisse liegende ‚Erfassungen'. Die Erfassung geht hier über den Zugriff vermittelnder Instanzen hinaus; sie wird unmittelbar“ (Kurz, 2003, S. 352).

Über Sinti und Roma wurde in der Moderne eigentlich ein permanenter Ausnahmezustand verhängt. Sinti und Roma wurden im Nationalsozialismus im KZ vernichtet und von Polizei- und Militärbataillonen z.T. ohne (Rechts-)Vorgabe „von oben“ umgebracht. Nach 1945 wurden ihnen z.T. ihre deutschen Pässe nicht zurückgegeben und eine adäquate Wiedergutmachung verweigert. Als Opfer des

Porrajmas bleiben die Sinti und Roma bis heute häufig unbeachtet. Diese Sonderbehandlung und Sondererfassung setzte sich auch nach 1945, teilweise bis heute, fort. Schon seit der Wende zur Neuzeit verhielt es sich so: „Mit der Stigmatisierung der vaterlandslosen Müßiggänger will das Zigeunerstereotyp nicht von außen kommende Fremde abwehren, sondern die eigenen Reihen von jenen säubern, die der bürgerlichen Arbeitsmoral unfähig und unwillig zu begegnen scheinen. Dabei bezieht es sich nicht auf einzelne Akte des Ungehorsams oder nachweisbare Vergehen. Es zielt vielmehr auf die Diskriminierung und Ablehnung einer Lebensweise. Behauptet wird, dass Zigeuner nicht aus Not herumziehen und stehlen, sondern aus Passion, dass sie nicht gelegentlich gegen Gesetze verstoßen, sondern außerhalb der Gesetze leben. Herrenlos zu sein wäre kein von zufälligen Anlässen hervorgerufener akzidenteller Zustand, sondern der substanzielle Modus zigeunerischen Daseins“ (Hund, 1996, S. 24).

Obwohl also die „Zigeuner“ „homines sacri“ par exellcellence sind, wie ihre Verfolgungsgeschichte beweist, werden sie in aller Regel – selbst noch in kritischen Darstellungen des Rassismus – vergessen; und gerade in diesem Vergessenwerden drückt sich der Umstand aus, dass der „Zigeuner“ noch unter den „Überflüssigen“ überflüssig ist, dass er sozusagen den Homo sacer des Homo sacer darstellt, dass es sich bei ihm gewissermaßen um das Urbild des Homo sacer, den Ur-Homosacer handelt. Der Antiziganismus ist gewissermaßen der Paria unter den Rassismustypen. Der „Zigeuner“ ist in der rassistisch-asozialen Konstruktion der Allerletzte in der Gesellschaft, der „Abschaum der Menschheit“, wie der deutsche „Zigeunerexperte“ der Aufklärung Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann (zit. n. Ufen, 1996, S. 75) erklärt hatte. Er stellt somit das abschreckende Beispiel schlechthin für den „Normalen“ dar; er zeigt ihm, „wohin er kommt“, wenn er nicht funktioniert und pariert, sondern sich „wie ein Zigeuner“ verhält. „Zigeuner“ sollten nach Grellmann als unterprivilegierte, die Drecksarbeiten verrichtende Arbeitskräfte auf unterster Stufe in die Gesellschaft „integriert“ und entsprechenden Umerziehungsprozessen unterworfen werden (vgl. Ufen, 1996, S. 86).

Es kann nicht genug hervorgehoben werden: „Der Doppelcharakter des Zigeunerstereotyps ist durch dessen von der Aufklärung initiierte und im 19. Jahrhundert vorangetriebene Ethnisierung manifest geworden. Er demonstriert die Dialektik rassistischer Diskriminierung. Sie legitimiert die Unterdrückung und Gängelung vorgeblich unterentwickelter Rassen durch sich edle Abkunft bescheinigende Völker. Und sie erlaubt deren selbst sozial diskriminierten Unterschichten, Vorstellungen von Höherwertigkeit und Zugehörigkeit zu entwickeln oder zu befestigen. Gleichzeitig hält sie diesen aber auch ständig mahnend vor Augen, dass ein Scheitern an den Zumutungen der Klassengesellschaft ihnen gegebenenfalls nicht nur als vorübergehende Unpässlichkeit oder unverschuldeter Schicksalsschlag ausgelegt werden könnte, sondern als Zeichen rassischer Minderwertigkeit. Dabei ist die modernisierte Konstruktion des Zigeuners besonders flexibel. Sie

lässt die wechselseitige Verwandlung diskriminierter sozialer und rassischer Eigenschaften zu. Ihre beiden Seiten des nomadisierenden und primitiven Fremden wie des müßiggehenden und gesetzbrechenden Asozialen können je nach Bedarf stufenlos gegeneinander verschoben werden" (Hund, 1996, S. 32). Diese strukturelle Verbindung zur „Asozialität" ist es, was den „farbigen Untermenschen" im Kolonialisierungsprozess, aber auch den „slawischen Untermenschen", den die Nationalsozialisten ebenfalls im Auge hatten und der für die Deutschen Sklavendienste verrichten sollte, vom „Zigeuner" unterscheidet.

Um die Funktion des „Zigeuners" als Homo sacer herausarbeiten zu können, bedarf es jedoch nicht bloß rechtsphilosophischer und politökonomischer Analysen bzw. Untersuchungen, wie „der Zigeuner" im Diskurs hergestellt wird, sondern ebenso sehr auch psychoanalytischer Überlegungen. Erst so kann die Totalität des antiziganistischen Syndroms – und damit die Homo-sacer-Funktion des „Zigeuners" als Grundvoraussetzung des Kapitalismus – schon seit den frühmodernen Anfängen begriffen werden: „Die Härte der Maßnahmen entspringt nicht dem Ausmaß des devianten Verhaltens einer zahlenmäßig geringen Minderheit; sie erklärt sich vielmehr aus der Angst, dass ‚Ungehorsam und Frevelmuth' auf die Mehrheitsbevölkerung übergreifen könnten. Gesprochen wird von der Gesetzlosigkeit der Zigeuner, gemeint ist der bröckelnde Gehorsam der Untertanen. Sinti und Roma werden aber nicht nur als Objekte der Abschreckung gebraucht, sie dienen der potentiell aufsässigen Bevölkerung zugleich als sehr reale Hassobjekte. Wenn der durchschnittliche Untertan im Konflikt zwischen Neigung und Aufruhr und dem Respekt vor der Obrigkeit steht, dann stellt ihm eben diese Obrigkeit über den Umweg der Projektion die Erfüllung der beiden gegensätzlichen Triebregungen in Aussicht. Die antiziganistische Gewalttat erlaubt es, sich dem Wunsch nach Abfuhr hinzugeben, dessen Erfüllung aber gleichwohl als Ausdruck respektvollen Gehorsams, nämlich als Antwort auf die Befehle der herrschenden Mächte zu erleben. In dem Zusammenspiel zwischen Triebstruktur der Untertanen und dem Machtinstinkt der Obrigkeit steckt das Geheimnis für den Erfolg antiziganistischer Propaganda" (Maciejewski, 1996, S. 19).

Alte, Kranke und Behinderte als Kategorien der Überflüssigen „können nichts dafür", aber „die Zigeuner" waren schon immer willentlich deviant; ihnen wird jedwedes Mitgefühl und Mitleid verweigert, auch wenn ihnen dann letztlich doch unterstellt wird, dass sie nicht anders können (vgl. Hund 1996, S. 25). Zynisch zugespitzt könnte man geradezu sagen: Das ist ja gerade das Schöne am „Zigeuner". Er will es auch freiwillig so haben! Er ist gewissermaßen ein Homo sacer, ein Verbannter, ein Gesetzloser aus Leidenschaft. So stellt es sich nicht nur für den direkten Antiziganisten dar, sondern auch für die Romantiker. Faria, Faria, ho!

Die „Zigeuner" stellen als homines sacri par excellence eben nicht wie in der antiziganistischen Sicht den „Bodensatz" der Gesellschaft dar, sondern den Bo-

den der Gesellschaft selbst: „Arbeit (...), verwertbare abhängige Arbeitskraft, ist das Scheidewasser, das die Moderne nicht erst seit der Aufklärung, sondern seit Beginn der Konstruktion des Zigeuners bereithält, um diejenigen, von denen sich bei Anwendung irgendwie heilsamen Zwangs immerhin noch einiger Nutzen könnte erwarten lassen, von jenen zu trennen, die als gänzlich unnütz verworfen werden müssen“ (Ufen, 1996, S. 84). Im Grunde ist der im ewigen Ausnahmezustand befindliche und von den Institutionen der Souveränität möglichst total erfasste „Zigeuner“ der Nomos der Moderne. Fast wie bestellt taucht er an der Wende zur Neuzeit auf. Verräterisch zeigt dies auch darin, wie dieser spezifische Rassismus in der Behandlung der Rassismen ausgeblendet wird. Gerade dieser gigantische blinde Fleck verweist auf die Tiefendimension des Antiziganismus in Moderne und Kapitalismus.

Erwähnt werden muss jedoch, dass es auch fragwürdige Problematisierungen des Zigeuners als „Untermensch“ geben kann, auch wenn dies eher selten vorkommt. Aber immerhin gibt es auch die Variante, dass der Holocaust mit Hinblick auf den Porrajmos relativiert wird (vgl. Margalit, 2001). Als könnte das eine gegen das andere ausgespielt werden! Vorstellbar wäre gerade in der heutigen Globalisierungsära, wenn das Überflüssigwerden auch viele Mitglieder der „Dominanzkultur“ bedroht, Folgendes: Während den Juden unterstellt wird, dass sie Banken, Politik und Medien im Weltmaßstab beherrschen, könnte auf einmal so mancher Deutscher oder dominanzkultureller Europäer seine „proziganistische“ Einstellung, die bislang wohl jahrzehntelang verschüttet war, entdecken (während extrem antisemitische Einstellungen sich bei 20% der Bevölkerung finden, sind antiziganistische Einstellung bei 2/3 der Bevölkerung vorhanden; vgl. Margalit, 2001, S. 191). Die Heuschrecken und Juden „da oben“ kommen über uns, und „wir da unten“ werden dadurch zu Ausländern und zu „Zigeunern“. Zigeuner und wir sitzen doch in einem Boot als Opfer der Jüdischen Weltverschwörung, wogegen sich die „parasitären Juden“ zum Opfer schlechthin stilisieren, auf Kosten aller! Dass derlei philoziganistische Projektionen Diskurshegemonie erreichen könnten, ist allerdings mehr als unwahrscheinlich. Die „Geschichte (lehrt), dass Antisemitismus und Antiziganismus so etwas wie mit einander kommunizierende Röhren waren. Ein Erstarken des Antiziganismus hat immer sofort zu einem Anschwellen des Antisemitismus geführt“ (Wippermann, 2005, S. 136), wobei der Antiziganismus jedoch unterbelichtet blieb, weil der „Zigeuner“ (wie ich – ceterum censeo – behaupte) eben den „Homo sacer“ par excellence darstellt. Darauf, wie sich antiziganistische Haltungen heute äußern und was dies mit einer allgemeinen Tendenz des Überflüssigwerdens, des Homo sacer-werdens in der Globalisierungsära bedeutet, gehe ich im weiteren genauer ein.

7. Linke Romantik und „die Zigeuner“

Wie schon gezeigt, wurden traditionell die „Zigeuner“ in der Linken dem Lumpenproletariat zugeordnet (bzw. als „Zigeuner“ waren sie dies schon seit eh und je), Als prototypisch „schräge“ und „falsche“ Erniedrigte und Beleidigte, die ja bloß „Zigeuner“ sind und denen es womöglich irgendwie auch recht geschieht, brauchten sie daher nie eigens erwähnt zu werden. Zur Emanzipation, die prinzipiell auf einem arbeitsontologischen Fundament imaginiert war, hatten sie nichts beizutragen. So sieht bereits Marx im „Achtzehnten Brumaire“ das „Lumpenproletariat“ als „Auswurf, Abfall, Abhub aller Klassen“, wobei er zum „Lumpenproletariat“ zählt: „Neben zerrütteten Roues (Wüstlingen R.S.) mit zweideutigen Subsistenzmitteln und von zweideutiger Herkunft, neben verkommenen und abenteuerlichen Ablegern der Bourgeoisie, Vagabunden, entlassene Soldaten, entlassene Zuchthaussträflinge, entlaufene Galeerensklaven, Gauner, Gaukler, Lazzaroni (Räuber R.S.), Taschendiebe, Taschenspieler, Spieler, Maquereaus (Zuhälter R.S.), Bordellhalter, Lastenträger, Literaten, Orgeldreher, Lumpensammler, Scherenschleifer, Kesselflicker, Bettler, kurz die ganze unbestimmte, aufgelöste, hin- und hergeworfene Masse, die die Franzosen la bohème nennen“ (MEW, Bd. 8, 1982, S. 160 f.). Es ist offensichtlich, dass „die Zigeuner“ hier mitgemeint sind, etwa wenn Marx Spieler, Scherenschleifer, Kesselflicker, „Lumpensammler“ u.ä. nennt, die traditionell „Zigeunerberufe“ waren. Und freilich gehören Betteln, Stehlen und „Zigeuner-Sein“ schon immer zusammen usw. Auch bei Marx verschieben sich so das Zigeunerstereotyp und „Asozialität“ „stufenlos gegeneinander“.

Im Realsozialismus wurde die den „Zigeunern“ zugeschriebene Lebensweise als „kleinbürgerlich“ diffamiert, und man zwang sie zur Sesshaftigkeit. Und noch schlimmer: „Zwangsarbeit war auch im kommunistischen Rumänien für Roma vorgesehen. Im Dekret Nr. 153 aus dem Jahr 1970 wurde ‚soziales Parasitentum‘, ‚Anarchie‘ und ‚Abweichung vom sozialistischen Lebensstil‘ mit Gefängnis oder harter Arbeit bestraft. Obwohl Roma wie überhaupt in der Diktatur Ceausescus nicht genannt wurden, waren sie die Hauptbetroffenen dieses Gesetzes“ (Haupt, 2006, S. 194).

Anders war dies allerdings etwa Ende der 70er, Anfang der 80er Jahre, zu Zeiten der westlichen Alternativbewegung. Nun entdeckte man „die Zigeuner“ als „Widerständige“ gegenüber den Zumutungen des Industriekapitalismus. Die Intention von Gronemeyer & Co., die in den 70er und 80er Jahren an der Universität Gießen ein Projekt zur „Tsiganologie“ (ein neuer Begriff im Gegensatz zur alten Zigeunerkunde) durchführten, ist es, „ihre (der Zigeuner, R.S.) Geschichte (nicht) nur als die Geschichte von Opfern (zu beschreiben), weil man ihnen dann ihre Würde als Handelnde nimmt. Die Beschreibung der Verfolgung darf nicht verdecken, dass sie unter den Bedingungen einer feindselig gesinnten Umwelt außergewöhnliche Fähigkeiten, Phantasie und Kraft entwickelt haben, um

dennoch zu überleben“ (Gronemeyer/Rakelmann, 1988, S. 22). Weiter heißt es: „Im Umgang mit dem Thema Zigeuner kann es (...) heute keine wissenschaftliche Neutralität mehr geben, nur befangene, interessierte Formen der Untersuchung. Es kann nicht um eine Fortsetzung der Polizeiwissenschaft gehen, sondern nur um die Benennung der Opfer und um die Beschreibung der Aggressivität der sesshaften Kultur“ (Gronemeyer, 1988b, S. 219).

Vor diesem Hintergrund wird nun gewissermaßen eine Rekonstruktion der Kultur der „Zigeuner“ im gesellschaftlichen Wandel versucht. Kernpunkt einer Kritik an diesem Projekt ist folgender Einwand, der immer wieder geäußert wurde: „In der Tsiganologie durchlebt das herkömmliche Zigeunerbild eine Metamorphose. Rasse wird in Eigensinn und Asozialität in Flexibiliät überführt. Das lustige Zigeunerleben verwandelt sich in die Freiheit eines widerständigen Subjekts. Was traditionell Primitivität genannt wurde, gilt als Alternative zu den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Muster und Rechtfertigungen von Diskriminierung werden durch die Tsiganologen einer Umwertung unterworfen“ (Niemann, 2000, S. 35). Und „(der) angebliche Widerstand der Zigeuner wird zum Vehikel der Zivilisationskritik, denn die Zigeuner hätten sich den Zwängen der Mehrheitsgesellschaft entzogen“ (ebd., S. 37). Gesellschaftskritik werde so „durch das Medium einer romantischen Darstellung der zigeunerischen Lebensweise zu formulieren (versucht)“ (a.a.O., S. 37).

Hierzu nun einige Stellen, die diese Behauptung stützen. Joachim Hohmann, ein „Zigeunerforscher“, der nicht unmittelbar zum Gießener Projekt für Tsiganologie gehört, allerdings einige Schriften in Zusammenarbeit mit diesem verfasst hat, schreibt unter Berufung auf Hans Schütte: „Das Verhalten der Zigeuner ist zutiefst sozial, nur ist es nach innen, in Richtung der eigenen Sippe gerichtet und erhebt nicht den Anspruch, auch für die ‚Außenwelt‘, die Nichtzigeuner zu gelten. ‚Niemand ist stärker organisch verwurzelt als sie – freilich in ihrer Gesellschaft‘, schreibt Hans Schütte und fährt fort: ‚Sie haben ihre eigenen ungeschriebenen Gesetze und Sanktionen, selten dringen ihre internen Konflikte nach außen, so gut wie nie bemüht ein Zigeuner gegen einen anderen ein Gericht‘“ (Hohmann, 1980, S. 107). Den „Zigeunern“ werden Eigenart und Eigenheit allenthalben bescheinigt. So etwa auch bei Georgia Rakelmann: „Die Zigeuner haben meisterhafte Formen entwickelt, ihre kulturelle Identität zu schützen – ihre Überlebenstechniken. Sie sind auf jeder Ebene angesiedelt, zu ihnen gehört das unauffällige Reisen und Campieren, in einem Wohnwagen in einem Heer von Urlaubern, genauso wie das Verstecken hinter der bunten Show und der Provokation – indem z.B. unzählige zerlumpte, barfüßige Kinder aus einem goldenen Rolls Royce auf einer Hauptgeschäftsstraße steigen. Die eigene Sprache, das Romani, dient (...) als Schutz (...) Die wissenschaftliche Einkreisung des Phänomens Zigeuner hat die Regeln des Umgangs zwischen den Zigeunern und den ‚Gadsche‘ (in der Zigeunersprache Bauer, Nicht-Zigeuner) nicht aufge-

hoben – im Gegenteil: Im Widerstand der Zigeuner gegen ihre Erfassung und im Bestreben der Nicht-Zigeuner, sie zu ergründen, spiegelt sich das unveränderte Verhältnis wieder" (Rakelmann, 1980, S. 150). Weiter schreibt Rakelmann: „In meiner Nachbarschaft leben in einem Hochhaus mehrere Rom-Zigeunerfamilien. Sie halten sich zwischen ihren Reisen in den Appartmentwohnungen auf, die Wohnwagen des Verwandtenbesuchs finden auf den Parkplätzen der Umgebung Platz. Sie leben in der Anonymität des Hochhauses in der gleichen Abgeschlossenheit, wie in einem Lager außerhalb der Stadt. Auch die Lebensweise der Zigeuner in den nordamerikanischen Metropolen, mit ihren alten und neuen Formen, zeigt an, dass Zigeunerkultur keineswegs an das Leben im Pferdewagen auf Waldlichtungen gebunden ist" (Rakelmann, 1980, S. 169f.).

Die Kontrolle und Erfassung durch den Staat ist immer wieder Angriffspunkt: „Die Regulierung und Disziplinierung der Zigeuner seit ihrem Auftreten in Europa hat auch und vor allem ihren Erwerbsformen gegolten, die eher am Rande der Macht angesiedelt sind – in der Schattenökonomie (...). Regierungen ist die Schattenökonomie ein Dorn im Auge. Sie möchten eben kontrollieren, ordnen und steuern. Es ist der erstaunlichen Flexibilität zigeunerischer Kultur zu danken, dass sie in ökonomischen Nischen hat überdauern können und dort eine stupende Fähigkeit bewiesen hat, sich zu modernisieren. Im Zeitraffer: Als der Pferdemarkt nicht mehr einträglich war, sattelten manche Händler auf den Gebrauchtwagenmarkt um" (Gronemeyer, 1988c, S. 107). Der Versuch, „Zigeuner" zu regelmäßiger und abhängiger Erwerbsarbeit zu bewegen, sei gescheitert (vgl. Gronemeyer, 1988, S. 122).

Niemann kritisiert an der Tsiganologie, dass bei ihr „die Zigeuner außerhalb der modernen Arbeitsgesellschaft stehen (...). Die angebliche Scheu vor anstrengender Arbeit, der Hang zum Nichtstun verwandelt sich in die von heutigen Zwängen freiere Schattenökonomie (...). Was früher als Nichtarbeit gekennzeichnet wurde, erhält die Patina einer Alternative zu der herrschenden Wirtschaftsweise" (Niemann, 2000, S. 41). Er fasst zusammen: „Der tsiganologische Zigeuner wird als Antipode zu Begrifflichkeiten wie Disziplin, (fremdbestimmte) Arbeit, Untertanentum, Erfassung, Ordnung und Formierung entworfen. Er bildet somit das Gegenstück zum modernen Fabrikarbeiter und Angestellten – dem Durchschnittsbürger (...). Das nicht industriös strukturierte soziale und wirtschaftliche Leben gilt den Tsiganologen durch Organisationsformen wie Stamm und Familie geprägt" (Niemann, a.a.O., S. 41 f). Hier haben wir nun also gewissermaßen, wie oben schon erwähnt, die positive Umdrehung der Homo-sacer-Rolle und -Existenz in der romantisierenden Sicht vor uns.

Nun gilt es zu bedenken, dass diese „alternative" Erforschung der „zigeunerischen" Gegenkultur gerade in den 80er Jahren, zu Zeiten der Alternativ-, Frauen-, Ökologie- und Friedensbewegung (in der auch Multikulti-Konzepte und das Habermassche „Theorem der Kolonialisierung der Lebenswelt" hoch im Kurs

standen) betrieben wurde. In dieser Zeit kamen auch im Feminismus Vorstellungen einer „neuen Weiblichkeit" zu Ehren. Die androzentrischen Philosophen sollten hinsichtlich ihrer Weiblichkeitsbilder gegen den Strich gelesen werden, um ihren Texten die „Wahrheit" zu entlocken, die bei ihnen bloß auf verquer patriarchale Weise anzutreffen sei. Man entdeckte die Indianer als Hüter tieferer, nicht westlicher Wahrheiten, eines ökologischen Denkens usw. Derartige Sichtweisen wurden in den 90er Jahren nicht nur verworfen, sondern als essentialistische Denkweisen, die eine gar nicht vorhandene „Authentizität" konstruieren, scharf kritisiert. Es kam zu einem „Wandel der Episteme", um mit Foucault zu sprechen. Fortan stand die Dekonstruktion und nicht die Rekonstruktion von Identitäten im Mittelpunkt. Intendiert war die Infragestellung von traditionellen Stereotypen und Identitätsannahmen. De facto traf sich diese Strategie jedoch mit einer objektiven Tendenz im Zuge der „Globalisierung", die „feste Identitäten" gar nicht mehr gebrauchen konnte und auf Flexi-Identitäten angewiesen war (vgl. Scholz, 2000, S 122 ff.), und kam dieser somit entgegen.

Folglich wollte man so auch die „gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners" aufzeigen (Giere, 1996). Und in diesem Zusammenhang gerieten auch Gronemeyer & Co. in den Ruf, gewissermaßen Neo-Produzenten des romantischen Zigeunerstereotyps zu sein. Dies mit einigem Recht, wie die obigen Zitate zeigen. Zwar soll „den Zigeunern" die „Würde des Handelns" zurückgegeben werden, allerdings geschieht dies vornehmlich im Kontext der Rekonstruktion der „zigeunerischen" Kultur, der „zigeunerischen" Lebensweise, weniger im Sinne des Handelns des Individuums, das es – zumindest im bürgerlichen Sinne – traditionellerweise bei Sinti und Roma wegen ihrer starken Familienorientierung gar nicht geben soll. Andererseits muss gesagt werden, dass sich die Ausführungen von Gronemeyer & Co. manchmal nachgerade als „dekonstruktionsgeeignet" erweisen. Gerade durch die problematische Behauptung, dass Flexibilität und Fluidität gewissermaßen Wesensmerkmale der „zigeunerischen Kultur" seien (nicht selten werden „Zigeuner" in der sonstigen Literatur als träge und veränderungsresistent gezeichnet), sind sie durchaus dazu geeignet, manches Klischee in Frage zu stellen. Dabei gehen sie, um in poststrukturalistischer Terminologie zu sprechen, davon aus, dass jedwede Kultur schon immer „hybrid" ist. Sie versuchen beispielsweise, falsche Verallgemeinerungen und Reinheitsvorstellungen wie überhaupt jede stereotype Sichtweise von „zigeunerischer" Kultur zu vermeiden bzw. diese zu relativieren. So schreibt etwa Rakelmann über das Romanes und den „Ursprung" der Sinti und Roma: „(...) die Suche nach einer lupenreinen indischen Vergangenheit (stößt) an eine Grenze – die Philologie hat eine Spur gewiesen, einen Rückfahrschein kann sie nicht liefern (...). Die fanatische Suche nach einem eindeutigen Ursprung der Roma erweckt fast den Eindruck, als wolle man sie an irgendeinen Ort zurückverweisen – wenigstens theoretisch sollen sie irgendwo ‚eigentlich' hingehören. (...) Von Beginn an ging mit der Entdeckung

der zigeunerischen Urgeschichte eine Reinheitsvorstellung einher, die vielleicht auch verursacht wurde durch die Verblüffung über die Verbindung dieser Minderheit mit dem ehrwürdigen Sanskrit" (Rakelmann, 1988 a, S. 185).

Ebenso weist Rakelmann Vereinfachungen hinsichtlich der „Stammes"-Einteilung von sich: „Ob die Stammeseinteilung nun nach der Sprachgruppe, der Berufsgruppe oder der Nationalität vorgenommen wird, die Versuche einer eindeutigen Festlegung bringen in jedem Fall irreführende Ergebnisse. Bestenfalls geben sie ein Abbild der Stammeseinteilung von jener Gruppe aus gesehen, von der der Forscher Informationen bezog. (...) Die Gedichte einer polnischen Romanes-Dichterin sind für albanische Gurbeti fremdsprachige Gedichte, die Texte der Romanes-Lieder deutscher Sinti-Musiker kann ein Angehöriger der Gitanos-Catalanes kaum verstehen. Gleichwohl gibt es für Linguisten in allen Romanes-Arten Vergleichbares" (Rakelmann, 1988 b, S. 89f.).

Ansonsten interessieren uns ethnologische Forschungen hier nicht. Es geht um das Thema Antiziganismus, und diesen gäbe es wohl auch, wenn es keine Sinti und Roma alias „Zigeuner" gäbe, da er ein inneres Bedürfnis bürgerlich-kapitalistischer Subjektivität ist. So gesehen könnten die „Zigeuner" genauso gut erfunden sein, mit allerdings fatalen Folgen: der Verachtung und Vernichtung realer Menschen, die dafür stehen. Festzuhalten gilt es jedenfalls, dass sich die Wert-Abspaltungskritik jedweder Romantisierung einer „zigeunerischen Lebensweise" und der Unterstellung und Instrumentalisierung einer angeblichen damit verbundenen „Widerständigkeit" zu entschlagen hat. Gerade heute wieder könnte jedoch eine arbeitskritische Linke im Kontext einer bloß oberflächlichen Kapitalismuskritik auf den „Zigeuner" als Widerstands-Ikone zurückkommen (worauf noch einzugehen sein wird). Wie gezeigt, sind Romantik und Faszination einerseits und Verachtung und Vernichtung andererseits bloß zwei Seiten der einen antiziganistischen Medaille im Kapitalismus, in dem die „Zigeuner" den Homo sacer par excellence darstellen.

8. Die „Zigeuner" in der Postmoderne und das Hybriditäts-Tabu

Nun denn, wir leben in der Postmoderne; traditionelle Lebensformen und Identitäten erodieren, irgendwie haben alle „hybride Identitäten" und müssen hyperflexibel sein. Dies geht heute so weit, dass die Inkaufnahme des eigenen sozialen Absturzes im Zuge von Hartz IV „drin" sein muss und die neue Qualität der Flexibilisierung sich im ersten Dezennium des neuen Jahrhunderts gerade darin zeigt, dass sie in der dynamischen Deklassierung, dem permanenten Drinnen- und Draußen-Sein zu erstarren bereit ist, wenn die fundamentale Krise des Kapitalismus sich zuspitzt. Also kann es doch auch um „die Zigeuner" nicht so schlecht

bestellt sein, so könnte es zumindest dem oberflächlichen Blick erscheinen. Und überhaupt: Gehen sie heute nicht geradezu in der Vielzahl der „Fremden" unter? Tatsächlich wird häufig konstatiert, dass infolge von Modernisierungsprozessen die Traditionen der Sinti und Roma in Auflösung begriffen sind. So ist ein Artikel im „Spiegel" (bereits 1976) überschrieben: „Eingemeindet, ausgefiedelt"; darin wird von Nachwuchsproblemen von Musikern in Budapester Lokalen berichtet (Der Spiegel, 46, 1976, S. 178). So heißt es in einer Roma-Zeitschrift: „Die Konstruktion einer Kollektivität, die meist mit ethnologischen Kategorien erfolgt (Sippe, Stamm, Boss, Volk) blendet den Differenzierungsprozess aus, der heute bei den Roma ebenso schnell abläuft, wie bei anderen Minderheiten, vor allem zwischen Jungen und Alten, Männern und Frauen, Kleinfamilie und Verwandtschaft" (Jek cip, 1, 1993, S. 2).

Reimer Gronemeyer stellt in seinen oben erwähnten umstrittenen Studien zur „Tsiganologie" in der zweiten Hälfte der 80er Jahre zwar fest, dass typische „Zigeunerberufe" wie Bärenführer, Scherenschleifer, Pferdehändler usw. nicht einfach obsolet geworden sind, sondern in modifizierter Form (als Autohändler, Schausteller und in Recyclingtätigkeiten) wieder auftauchen. Er räumt aber ein, dass es „Zigeuner" heute in nahezu allen Berufen geben dürfte: „Da findet man die Münchner Psychoanalytikerin, die Frankfurter Friseuse, den EDV-Mann in Stockholm und den Fabrikarbeiter in Budapest. Menyhert Lakatos in Ungarn und Mateo Maximoff in Frankreich sind erfolgreiche Schriftsteller. Bekannte Künstler sind Zigeuner (der Maler Serge Paliakoff ebenso wie der Gitarrist Django Reinhardt), man findet sie als Matador in Spanien und als Dozentin in Prag. Wir wissen wenig darüber, ob es nicht immer schon so war (...), es ist aber wahrscheinlich: Von Offizieren und Musikern ist es bekannt und unzweifelhaft. Die Zigeuner sind also nicht generell beruflich ghettoisiert" (Gronemeyer, 1988 c, S. 107f.). Es gilt also: „Man kann (...) nicht alle über einen Kamm scheren, es gibt reiche und arme Zigeuner. Es gibt den Mercedes mit Wohnwagen, aber auch spanische Gitano-Slums" (Gronemeyer, 1988 b, S. 212), und man kann sagen: „Als Dachdecker, Kindergärtnerin, Autoschlosser oder Friseuse leben inzwischen viele, ohne dass eine Beziehung zu den alten Erwerbsformen noch erkennbar wäre" (Gronemeyer, 1988 c, S. 124). Auch hier verläßt Gronemeyer durchaus die ausgetrampelten Pfade des ihm oft pauschal unterstellten gängigen Zigeunerstereotyps, auch wenn seine Forschungen sicherlich „sozialromantisch(e)" Züge aufweisen (Zimmermann, 1996, S. 32).

Demnach dürften Vorstellungen von hybriden Identitäten, wie sie in postkolonialen Konzepten zu finden sind, längst auch in Bezug auf Sinti und Roma gang und gäbe sein. Es ist aber nicht so. Bevor hierauf eingegangen wird, soll zunächst geklärt werden, was unter „Hybridität" verstanden wird. Elka Tschernokoshewa schreibt hierzu: „Mit der hybridisierenden Beobachterperspektive werden Differenzen gesehen, erforscht, ernst genommen und zugleich durchschnitten.

Kulturelle Differenzen werden nicht als naturwüchsige Gegebenheiten, sondern als historisch gewordene Konstellationen studiert. Diese Beobachterperspektive ist höchst empfindlich für Unterschiede zwischen Kulturen und innerhalb von Kulturen, ohne diese zu verabsolutieren, ohne sie für angeboren oder unveränderbar zu halten, und was besonders wichtig ist, ohne aus ihnen unerbittlich alle Daseinsakte im Leben abzuleiten. In diesem Sinne finde ich all jene Äußerungen sehr kurzgreifend, die versuchen, die hybriden Welten als eine Angelegenheit für sozial privilegierte Vielreisende, Globetrotter oder nur für ‚aufgeklärte' Intellektuelle zu fassen. So wenig sich irgendjemand heute dem Globalisierungsprozess entziehen kann, so wenig kann jemand nur eins sein (...) Die signifikanten Momente für diese Beobachterperspektive sind also einerseits die ausdrückliche und offene Anerkennung von Differenz, andererseits der Versuch, Differenz und Similarität, Andersheit und Gemeinsamkeit konzeptionell zu bündeln" (Tschernokoshewa, 2001, S. 72/73).

Diverse Konzepte zu „hybriden Identitäten" sind seit Mitte der 90er Jahre geradezu schick geworden im feministischen und postkolonialen Diskurs. In der Diskussion um Antiziganismus findet man derartiges – soweit ich sehe – bezeichnenderweise kaum. Diese Diskussion wird übrigens keineswegs zufällig hauptsächlich von Nicht-Zigeunern geführt, eben weil ein Hybriditäts-Tabu besteht, wie ich behaupte. Dies liegt wohl an der Struktur des Antiziganismus selbst, als Schnittstelle von (Ethno-) Rassismus und gleichzeitiger Sozialdiskriminierung, weswegen der „Zigeuner" die unterste Charge im sozialen Gefüge bezeichnet und den Homo sacer par excellence des warenproduzierenden Patriarchats darstellt. Deswegen darf er sich auf gar keinen Fall zu erkennen geben, will er sich selbst entfliehen und zugleich er selbst sein. Die Romni Elisabeta Jonuz zitiert Birgit Rommelspacher: "Multiple Identität bedeutet, dass niemand entweder nur Frau oder Mann ist, Schwarz oder Weiß, Deutsche oder Türkin, arm oder reich, sondern Frau und Weiße oder Deutsche und Türkin zugleich, und je nachdem in welchem Kontext frau sich bewegt, tritt mal der eine, mal der andere Aspekt in den Vordergrund. Das Selbst ist als offenes System zu begreifen, in dem unterschiedliche Identitätselemente gleichzeitig wirksam sind, sich gegenseitig beeinflussen und ständig gegeneinander verschieben" (Rommelspacher, zit. n. Jonuz, 1996, S. 175). Jonuz kommentiert lapidar: „Die Romni ist in den westlichen Industriegesellschaften in Europa immer in erster Linie Roma" (Jonuz, 1996, S. 175).

„Der Zigeuner" – und etwas anderes gibt es im derzeitigen Diskus nicht, und damit gerade auch keine realen, vor sich selbst aufgrund der Verfolgung schon immer fliehen müssenden Sinti und Roma – darf auf keinen Fall „aufmucken", sonst wird ihm sogleich ein Maulkorb angelegt. Zwar sind Wiedergutmachungsansprüche (wenngleich nur mangelhaft) in Bezug auf den Porrajmos anerkannt, und Sinti und Roma werden neben Dänen, Friesen und Sorben in Deutschland als ethnische Minderheit geführt. Dennoch dürfen reale Sinti und Roma alias

„Zigeuner“ sich im Alltag nicht zu erkennen geben, viel weniger noch als andere „ethnischen“ Minderheiten, auch wenn einzelnen prominenten „Zigeunern“, die sich in Lobbyorganisationen für Sinti und Roma engagieren, bekannten Musikern etc., sofern sie als solche überhaupt bekannt sind und somit als „integer“ gelten, mittlerweile gewissermaßen ein Hybriditäts-Status eingeräumt wird. Im Gegensatz zu dem schon älteren Begriff des Antisemitismus, der Feindschaft gegenüber Juden meint, gibt es den Begriff des Antiziganismus bezeichnenderweise erst seit ungefähr 25 Jahren, sowohl im Deutschen als auch in anderen Sprachen, und selbst viele Linke wissen immer noch nicht, was damit gemeint ist.

So wird berichtet: „Als Zigeuner in Deutschland zu leben, heißt schon seit Jahrhunderten verfemt, verfolgt und ausgestoßen zu sein. Und Zigeuner sein heißt auch, die eigenen Identität im Umgang mit Nichtzigeunern oft verleugnen zu müssen (...), sogar die Sprache zu verbergen. Bitter erfahren mussten das vor allem jene Zigeuner, die sich in der jüngeren Vergangenheit aus ihrem Familienverband und den überkommenen Wanderberufen gelöst haben oder lösen mussten. Der Plankstätter Romani Rose zum Beispiel, der vor Jahren ein Orientteppich-Geschäft eröffnet hat und damals vorsichtig genug war, seine ersten Kunden nicht darüber aufzuklären, dass er Zigeuner ist: ‚Die hätten doch aufgrund ihrer Vorurteile sofort geglaubt, dass ich sie betrüge‘, und er berichtet von seiner Vermieterin, die ihn jahrelang für einen Italiener gehalten habe, oder seinem Sohn, der seinen Klassenkameraden nicht erzählen sollte, dass er ein Sinti ist: ‚Glauben Sie, der würde sonst noch zu einem Kindergeburtstag eingeladen?‘“(Völklein, 1981, S. 128). In einem anderen Interview äußert sich Rose in neuerer Zeit über die nach wie vor existierenden Zigeunerstereotypen: „Das Problem wird deutlich, wenn ich aus meiner Erfahrung mit Journalisten bemerke, dass viele von ihnen einen Sinto, der in einem Großbetrieb leitender Angestellter ist, gar nicht kennenlernen wollen. Das passt nicht in ihr Bild“ (Romani Rose, in: Erziehung und Wissenschaft 1, 2000, S. 35).

„Zigeuner“ gehören grundsätzlich den Unterschichten an und haben ein niedriges Bildungsniveau. Basta! Die Sintezza Maria Winter berichtet in einem Interview: „(...) suchen Sie mal eine Wohnung als Zigeuner. Das ist schlimmer wie für einen Neger. Da gucken Sie in die Zeitung, ja, eine Anzeige: Wohnung frei. Sie gehen hin, alles klar mit dem Vermieter, er denkt Sie kommen aus Italien oder Spanien, wegen der Haut und den Haaren. Dann sagt er: Sie sprechen aber gut Deutsch. Dann sagen Sie: Wieso ich bin doch Deutscher. Dann sagt er: Ach ja, ich dachte nur, weil Sie so eine dunkle Haut haben. Dann sagen Sie: So eine Haut haben wir alle, wir sind Zigeuner. Und dann ist die Wohnung weg“(Völklein, 1981, S. 194). Die Sintezza und Filmemacherin Melanie Spitta fasst dergleichen Erfahrungen zusammen: „Was ich hier in der Gesellschaft immer kennenlerne, ist: Man setzt voraus, dass der Zigeuner stiehlt, dass er schlecht, abgrundtief schlecht ist, und dass er einen schlechten Einfluss haben könnte. Man begegnet ihm mit Vor-

sicht“ (Spitta/Schmidt-Hornstein, 1992, S. 178). Das Individuum wird also unter einem Schuttberg von Stereotypen begraben, wenn es „zugibt“, zur Gruppe der Sinti bzw. Roma zu gehören, eben weil „der Zigeuner“ als der Homo sacer par excellence gilt. Mag schon in jüdischen Kontexten gelten: „Sag niemand dass du jüdisch bist“ – in Bezug auf eine „zigeunerische“ Herkunft gilt dies noch mehr. Auch wenn hierzulande kaum jemand einen „Zigeuner“ kennt: „Sinti und Roma (sind) die in Deutschland am stärksten verachtete Minderheit“ (Margalit, 2001, S. 193). Dies gilt auch für viele andere europäische Länder (Margalit, 2001, S. 191 f.). Laut einer Emnid-Umfrage aus dem Jahr 1994 wollen 68% der befragten Deutschen keinen „Zigeuner“ als Nachbarn haben, jüdische Nachbarn wollen 22% und Afrikaner 37 % nicht akzeptieren (vgl. Margalit, 2001, S. 192).

Ging man einige Zeit im Gefolge der 68er-Bewegung davon aus, dass sich intolerante und kleinkarierte Haltungen im Laufe von (Post-) Modernisierungsprozessen und im Zuge der damit einhergehenden Liberalisierungstendenzen langsam verflüchtigen würden, so zeigt sich im Voranschreiten des „Kollaps der Modernisierung“ und damit des Niedergangs einer ehemals positiv konnotierten Postmoderne, dass sich klassisch antiziganistische Stereotypen, anstatt destabilisiert zu werden, eher noch verfestigen, je mehr der „Absturz der neuen Mittelklasse“ (Kurz, 2005) in der Dominanzkultur selbst Züge einer traditionell als „zigeunerisch“ angesehenen Lebensweise hervorbringt.

Es kann also meines Erachtens seit dem Zusammenbruch des Ostblocks durchaus von einer neuen Qualität des Antiziganismus gesprochen werden. Auch bringen es Bürgerkriege und „Weltordnungskriege“ (Robert Kurz) mit sich, dass nicht zuletzt Sinti und Roma in Ethnokonflikten zerrieben werden. So schreibt Romani Rose: „Fast 60 Jahre nach den nationalsozialistischen Menschheitsverbrechen werden Sinti und Roma jedoch in vielen europäischen Ländern noch immer zu Opfern von Diskriminierung und rassistischer Gewalt. Eine besondere Tragödie spielte sich als Folge des jugoslawischen Bürgerkriegs im Kosovo ab, wo Roma jahrelang einem brutalen Terror von Seiten albanischer Nationalisten ausgesetzt waren, der vom Verbrennen ihrer Häuser bis zu Folter, Vergewaltigung und Mord reichte. Bis heute kommt es zu gewaltsamen Übergriffen. Zehntausende Roma wurden aus ihrer Heimat vertrieben, ohne dass die internationale Staatengemeinschaft dem wirksam Einhalt geboten hätte. Nachdem einige der wichtigsten Täter in während des Bürgerkriegs begangenen Verbrechen – allen voran der ehemalige Diktator Milosevic – inzwischen als Angeklagte vor dem Haager Tribunal stehen, müssen die Verbrechen an den Roma im Kosovo nun ebenso konsequent geahndet werden. Ungeachtet dieser schrecklichen Vorgänge gibt es bei den politisch Verantwortlichen in den Ländern Ost- und Südeuropas immer noch kein ausreichendes Bewusstsein für die Gefahren des Antiziganismus. Viele Angehörige unserer Minderheit müssen als Folge ihrer Ausgrenzung unter menschenunwürdigen Bedingungen in Gettos leben. Sie sind rassistisch

motivierten Angriffen bis hin zu Pogromen schutzlos ausgeliefert. Nicht selten geht die Diskriminierung von Sinti und Roma von den staatlichen Institutionen – etwa der Polizei und Justiz – aus" (Rose, 2003, S. 10 f).

Dabei werden als Folge von Migrationsbewegungen antiziganistische Vorstellungen auch hierzulande im Alltag aktiviert, etwa in Zuschreibungen von Kleinkriminalität, Primitivität, Bettelei usw. (vgl. Winckel, 2002). So verständlich es ist, dass Rose hier auf Grundrechten beharrt, weil gerade „Zigeuner" als Homines sacri diese nie hatten und rechtliche Schritte pragmatisch gesehen tatsächlich nötig sind, um das schreiende Unrecht gegenüber Sinti und Roma zu skandalisieren, so sehr muss auch bewusst gemacht werden, dass hier unter den unüberwundenen Bedingungen der Moderne im Geheimen eine Schranke aufgerichtet ist, weil „das Gesetz" strukturell schon immer die Gesetzlosigkeit außerhalb seiner selbst braucht: und deswegen „den Zigeuner". Dies zeigt die gesamte moderne Geschichte bis zur Postmoderne, wie Romani Rose selbst deutlich gemacht hat. Nicht zuletzt gehen die Diskriminierungen auch heute – wie er selbst schreibt – immer wieder von Polizei und Justiz aus. Gerade deshalb gilt ein Hybriditäts-Tabu in Bezug auf „Zigeuner", wie vielleicht für keine „ethnische Gruppe" sonst. Identitäre Brechungen „dürfen" hier nicht berücksichtigt werden, vielleicht gerade weil „Zigeuner" im Ganzen gesehen tatsächlich nicht gerade zu den gutsituierten Gruppen gehören und ganz unabhängig davon für „Asozialität" schlechthin stehen, vor der man gerade heute in Krisenzeiten wieder große Angst hat. Der „Zigeuner" soll gerade in der Globalisierungsära, in der sonst „hybride Identitäten" gefragt sind, nur „eins" sein – entweder er ist ein „Zigeuner", oder er muss sich radikal verleugnen; ein „Dazwischen" gibt es nicht. Es scheint, als sollten die Sinti und Roma zum „ewigen Rom-Sein" vergattert werden.

9. Struktureller Antiziganismus und die verfallende Postmoderne.

Heute ist in gewisser Weise jeder und jede, selbst und gerade in der berühmten Mittelklasse, vom Absturz bedroht. Man könnte fast von einer „Ziganisierung" der sozialen Verhältnisse sprechen, wäre es nicht so abgedroschen, und wäre nicht geradezu inflationär von einer „Beirutisierung", „Balkanisierung" usw. die Rede. Jedoch zielt der Terminus „Ziganisierung" auf eine historisch-theoretische Tiefendimension, auf die tatsächlichen Wurzeln der heutigen Zustände im Innern der modern-kapitalistischen Geschichte und Gesellschaft. Auch wenn dieser Begriff mit den realen Sinti und Roma bloß vermittelt etwas zu tun hat – er rührt an die Ur-Ängste bürgerlicher Subjektivität. Wie bereits erwähnt, spricht Kurz heute vom „geronnenen Ausnahmezustand": „Am Ausgang der kapitalistischen ‚Arbeitsgesellschaft' zeigen sich dieselben Ein- und Ausschlussprozesse wie an ihrem

Eingang, nur in umgekehrter Richtung (...) Die frühmoderne Souveränität erfand neue Formen der Delinquenz und verfrachtete die Delinquenten massenhaft in ihre Schreckenshäuser, um die abstrakte Arbeit zu materialisieren. Nunmehr erfindet die postmoderne Souveränität in ihrem Absterben ebenfalls neue Formen der Delinquenz, des Lagers, der Massenverwaltung und der Bestrafungsindustrie, aber jetzt für die Massen der `Überflüssigen', in deren Existenz sich die abstrakte Arbeit dematerialisiert. Die Souveränität erhält die Aufgabe der einschließenden Ausschließung von der Betriebswirtschaft nur zurück, um sie in einem schwarzen Loch verschwinden zu lassen. Die Projekte von staatlich induziertem Billiglohn und kommunaler Zwangsarbeit sind zum Scheitern verurteilt, weil sie keine eigenständige Akkumulationsbasis konstituieren können, sondern nur eine Zwischenstation für neue Paria-Schichten darstellen" (Kurz, 2003, S. 356 f.). Damit gehen Plünderungsökonomie und anomische Gewaltverhältnisse (bislang hauptsächlich in der Peripherie) einher; in den westlichen Zentren, die noch relativ gutbetucht sind, werden die „Überflüssigen" wie die „Illegalen" zunehmend in Internierungslagern und lagerähnlichen Einrichtungen festgehalten (vgl. Kurz, 2003, S. 357).

Eine gewisse Verallgemeinerung des Zigeunerstereotyps zeigt sich nicht bloß in der Denunziation von Hartz IV- Empfängern und in einer Allroundüberwachung (angeblich zum Schutz vor Terroristen) inklusive physiometrischen Ausweisen und digitalisierten Fingerabdrücken zwecks schneller Identifikation. Potentiell kann jeder als Bettler oder Vagabund sich letztlich im Elendsviertel wiederfinden und „das Allerletzte" sein. Es kommt zu einer „Zwangsbohèmisierung" (Diedrich Dietrichsen), aber mit Verpflichtung zur Zwangsarbeit. Der „Ruck durch Deutschland" (Roman Herzog) bedeutet für viele verschärfte Mobilitätszumutungen bei gleichzeitiger Absturzgefahr. „Fundraising", die neue, postmoderne Art des Bettelns und Klinkenputzens, ist schon seit Jahren als Geldbeschaffung überall verbreitet.

Im Kontext der neuen Massenmigration sind Flüchtlinge, die „Stütze" brauchen, per se schon in der klassischen „Zigeuner"-Position. Auch das Problem der „Ausweislosigkeit", der „sans papiers", ist in der antiziganistischen Politik vorweg genommen: „Die Methode der Ausgrenzung der Roma in die papierlose Illegalität scheint ein zentrales Strukturmerkmal des Antiziganismus zu sein" (Haupt, 2005, S. 175). Abschiebungen von „Zigeunern" waren in der Modernisierungsgeschichte gang und gäbe. Dabei ist daran zu erinnern, dass es eine ziemlich neue Erscheinung ist, wenn Zentraleuropa und der Westen (infolge der eigenen Kolonialgeschichte!) in der postkolonialen Ära von „Aliens" „heimgesucht" werden. Vorher hatten diesen Part neben den (Ost-)Juden (die assimilierten Juden galten geradezu als zivilisierte gefährliche Übermenschen) primär die „Zigeuner" gespielt. Das Zigeunerstereotyp steckt auch im medialen Bild von abgerichteten Kinderbettel-Gangs aus Osteuropa (Zigeuner haben ihre Kinder schon immer zum Stehlen abgerichtet und erzogen!), selbst wenn dabei „Zigeuner" nicht expli-

zit erwähnt werden. Nicht zu vergessen die Autoschieberbanden aus dem Osten. Von wem und mit welcher Mentalität wohl werden unsere teuren und mühsam erarbeiteten Mercedes-, Audi- und BMW-Kutschen aufgebrochen, geklaut, schnell umgespritzt und mit falschem Kennzeichen über die Grenze geschoben?

So wie von einem „strukturellen Antisemitismus" gesprochen werden kann, der sich zentral im Angriff auf die Finanzmärkte und der Imagination einer Weltverschwörung zeigt, auch wenn von Juden gar nicht die Rede ist, so wäre auch von einem „strukturellen Antiziganismus" zu reden, wenn in der Angst vor dem eigenen Absturz, der Deklassierung, dem Abgleiten in Asozialität und Kriminalität das antiziganistische Stereotyp implizit wirkt, auch wenn von den „Zigeunern" gar nicht die Rede ist. Das Changieren zwischen sozialer Diskriminierung und rassistischer Ausgrenzung macht das Zigeunerstereotyp hierzu besonders geeignet. Das zeigt sich auch in neueren Umfragergebnissen. Wie schon erwähnt, möchten 68 % der Deutschen 1994 keine „Zigeuner" als Nachbarn haben. Ungefähr die gleiche Prozentzahl zeigt Aversionen gegen Alkoholiker, Drogenabhängige und – interessanterweise – Linksradikale, wobei vermutlich weniger der biedere DKPler, sondern der anarchistische „Chaot" gemeint ist (vgl. Margalit, 2001, S. 192).

Solche Befunde deuten darauf hin, dass in der Angst vor dem „Asozialen", ja der eigenen potentiellen Asozialität, in der Angst, herauszufallen und es „nicht mehr packen zu können" in Rahmen einer anständigen bürgerlichen Subjektivität, als irrationaler Abwehrmechanismus so etwas wie ein struktureller Antiziganismus existiert, d.h. die Angst in Projektion umschlägt. Dieser ist allerdings schwer zu erkennen, weil bezeichnenderweise Antiziganismus überhaupt kein Thema ist oder allenfalls marginal problematisiert wird – erkennt sich hier doch das moderne Subjekt mit seiner Homo-sacer-Angst im Spiegel und schaut deswegen von vornherein weg. Andererseits weiß es schon immer , dass „der Zigeuner schlecht ist" und gibt diesem „Wissen" in Befragungen auch ungeniert Ausdruck, wobei die Daten seit den 60er Jahren einigermaßen konstant sind (vgl. Margalit, 2001, S. 187 ff.).

Wir sind heute nicht einfach alle potentiell „homines sacri", wie Agamben meint. Vielmehr ist vom „Zigeuner" als Homo sacer par excellence auszugehen, wie gezeigt wurde. Zwar kommt der „Zigeuner" in jedem zum Ausdruck, aber nicht jeder ist einer. Der reale „Zigeuner" ist viel härteren Verfolgungen ausgesetzt als die Deklassierten der Dominanzkultur – und dies schon seit Jahrhunderten. Den „ewigen Rom" gibt es zwar nicht, allerdings einen feststehenden Antiziganismus seit der Wende zur Neuzeit, der in der neuen Krisenepoche abrufbar ist.

Dabei kann in diesen Projektionen die fiedelnde, arbeitsscheue Grille, die dem Zigeunerstereotyp entspricht, jederzeit zur gefräßigen Heuschrecke mutieren, die über die (deutschen) Lande herfällt und diese kahl frisst (was dann vom anderen Ende der ideologischen Diskriminierung her dem antisemitischen

Klischee entspräche). Im Voranschreiten der Krise, und nachdem die „Kunst der stilvollen Verarmung“ (Alexander von Schönburg) missglückt ist, könnte allerdings auch umgekehrt die romantisierende Identifikation mit den immer schon verelendeten „Zigeunern“ im Gewand der fröhlichen postmodernen Bohème-Armut schon recht bald wieder an Bedeutung gewinnen. Die Mutation des an der Börse zockenden (teutonischen) Yuppie der 90er Jahre (der dem Judenstereotyp nahe kam) zum fröhlich seine Armut zelebrierenden Abgestürzten (der dem Zigeunerstereotyp entspricht) kann die Kehrseite der antiziganisistischen Verfolgung und des antiziganistischen Eliminierungswillens bilden. Schon spricht Robert Leicht (im Kontext von Hartz IV) von den „Avantgardisten des Mangels“ im Hinblick auf die „Armut der freien Künstler“: „Wir alle wissen zu wenig vom Leben der Künstler. Wir sollten alle genauer hinschauen: Künstler sind Avantgarde im Umgang mit Knappheit und Unsicherheit. Wir werden von ihnen lernen müssen“ (Die Zeit, Nr.27, 2006, S. 39). „Ist das noch Bohème oder schon die Unterschicht?“, fragt die Kultband des neuen Mittelschichtsprekariats „Britta“, jedoch kritisch (Der Spiegel, Nr. 31, 2006, S 52). Und schon ist, in Abwandlung Marxscher Terminologie, vom „Lumpenbürgertum“ (Claudio Magris) die Rede. „Zigeuner“ sind wir deswegen aber noch lange nicht! So riecht es eher nach einer Rationalisierung – jedoch gleichermaßen auf der Linie des strukturellen Antiziganismus liegend, wonach das Zigeunerleben furchtbar lustig ist, wenn Holm Friebe und Sascha Lobo ein Retro-Buch mit dem Titel „Wir nennen es Arbeit. Die digitale Bohème oder das Leben nach der Festanstellung“ (2006) publizieren, worin die Aufstiegschancen der neuen Mittelschicht nach dem Zusammenbruch der New economy noch einmal beschworen werden.

10. Resümee: Wert-Abspaltung, die spezifische Struktur des Antiziganismus, andere Rassismen und die arbeitskritische Linke heute

Im Grunde genommen beruht der Kapitalismus auf der Angst, „vogelfrei“ zu sein, nur noch „nacktes Leben“ zu sein – und dies von Anfang an. Die Institutionen und Agenturen des Kapitalismus wie auch die Subjekte selbst tun in Form von „Disziplinierungsarbeit“ alles, um diese Gefahr abzuwenden. Man möchte auf gar keinen Fall „wie die Zigeuner“ sein, das Schreckgespenst, der Alptraum aller bürgerlich-kapitalistischen Subjektivität schlechthin. Von ihm gilt es sich fundamental zu unterscheiden, bündeln sich darin doch tiefste Unanständigkeit, Delinquenz, Asozialität, und „Fremdrassigkeit“ mit Müßiggang und Hedonismus, denen man zu entsagen hat, wenn man seine Lebensweise und seine Integration nicht gefährden will. Das Zigeunerstereotyp scheint wie kein anderes rassistisches Stereotyp geeignet zu sein, Aufschluss über die bürgerlich-kapitalistische Subjektivität

zu geben. Das bürgerliche Subjekt erblickt hier wie im Spiegel seine ureigensten Ängste, und gleichzeitig seine hedonistischen Sehnsüchte. Es ist gerade diese Kombination, die es zutiefst entsetzt. Entsagt man nicht, so stürzt man ab, wird zum Outlaw, lebt nicht nur außerhalb des Gesetzes, sondern jenseits normierter Sozialität, ist „draußen", deklassiert, asozial, der „Allerletzte" in der Arbeitsgesellschaft – nicht bloß objektiv, sondern man „packt es" auch selbst, subjektiv, nicht mehr. Deshalb ist der Kapitalismus schon immer auf die Existenz von Unterschichten angewiesen, mögen diese in wohlfahrtsstaatlichen Zeiten auch noch so marginal gewesen sein.

Dieser Zusammenhang hat sich auch schon implizit in der Heideggerschen „Existenzphilosophie" gezeigt. Der Erfolg Heideggers erschließt sich aus seiner affirmativen, ontologischen Umdrehung dieser erschreckenden Erkenntnis. Im kapitalistischen Prinzip der Konkurrenz ist die Vernichtung (des anderen oder meiner selbst) schon immer eingeschlossen, vor allem wenn die anomische Grundlage der Moderne wieder manifest wird. Heideggers Philosophieren ist zutiefst von diesem Grundsachverhalt geprägt, der jedoch nie benannt werden darf, sondern auf Schritt und Tritt ins ahistorische „Sein zum Tode" umgebogen wird. Was negativ historisch ist, wird durchgehend zur Transzendenz erhoben: „Da-sein heißt Hineingehaltenheit in das Nichts. Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d.h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst. Ohne ursprüngliche Offenheit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit" (Heidegger, 1998/1929, S. 38). Es ist dies ein Denken, das es bei sich selbst nicht aushielt und sich nicht als äußerlicher „Irrtum", sondern aus seinem Inneren heraus mit dem Nationalsozialismus und seinem völkischen Denken als kompatibel erwies.

In diesem Zusammenhang ist der Terminus des „Homo sacer" aus der ausschließlich rechtsphilosophischen Bestimmung bei Agamben zu entbinden und seine Bedeutung auch ökonomisch, kulturell-symbolisch und sozialpsychologisch im Kontext der kapitalistischen Verhältnisse zu erschließen. So betrachtet, „scheint der antiziganistische Impuls, der auf politisch-rechtlicher Ebene auf den Ausschluss der Sinti und Roma als Staatsbürger drängt, das bekannte Muster einer Selbstverfolgung im Anderen zu wiederholen" (Maciejewski, 1996, S. 17). Die Abwehr, „da hinzuschauen", ist wohl besonders groß – daher auch die weitgehende Nichtbefassung mit dem Antiziganismus. Der „Asoziale" der „Dominanzkultur" unterscheidet sich grundsätzlich vom „Zigeuner", da für ihn prinzipiell die Möglichkeit bestehen soll, aus seiner Situation herauszukommen und wieder „dazu zu gehören" (zumindest galt dies für die fordistische Phase der Nachkriegszeit mit ihren relativen sozialstaatlichen Pufferungen). Dennoch ist

die Angst vor dem „Zigeuner"-Werden fundamental für die bürgerliche Subjektivität. Ihr kann sich heute das bürgerliche Subjekt in seinem Sinkflug endgültig nicht mehr entziehen. Vielleicht ist diese Angst sogar größer als die vor Bin Laden und den USA zusammen, die je nach Standpunkt als Gefahr Nummer 1 in den Medien präsentiert werden. Diese Angst wird auch dadurch motiviert, dass im Zigeunerstereotyp soziale und rassistische Diskriminierung changieren wie bei keiner anderen Rassismusvariante (von Anfang der Moderne an) und ineinander übergehen können. Im „Zigeuner" wird heute – so kann vermutet werden – nicht mehr einfach die eigene Vergangenheit bekämpft wie lange Zeit hindurch im Modernisierungsprozess, sondern das, was kommt, wenn in der Phase des „Kollaps der Modernisierung" der „Ausnahmezustand zur Regel" wird. Vielleicht ist das Asozialen-Gen ja auch weiter verbreitet als man denkt? Vielleicht gab es noch viel mehr Gaukler usw. im Mittelalter als bisher angenommen? Bin womöglich auch ich ein Nachfahre davon? Solche Fragen stellen sich nun auch dem abstürzenden Mittelschichtler, der sich bislang für unentbehrlich hielt, was das Funktionieren des Kapitalismus betrifft.

In kapitalistisch-patriarchalen Verhältnissen ist die Wert-Abspaltung das Grundprinzip der Vergesellschaftung, nicht bloß der „Wert". Die Abspaltung ist ebenso Voraussetzung für die Herausbildung der abstrakten Arbeit, wie diese umgekehrt Voraussetzung der Abspaltung ist. Es besteht ein dialektisches Verhältnis zwischen beidem, das sich in einem historischen Prozess verändert hat. In der Moderne gilt „die Frau" als „domestiziertes Naturwesen". Hingegen ist der „Zigeuner" vogelfrei; er befindet sich außerhalb von Arbeit und Gesetz, und genau in diesem Ausschluss ist er dialektisch eingeschlossen in die Rechtsform als Homo sacer par excellence – freilich in anderer Weise als das bürgerliche Geschlechterverhältnis. Wenn sich die Wert-Abspaltung als Grundprinzip etwa darin zeigt, dass die „Zigeunerin" als Hure, Flittchen und (nicht zuletzt) Diebin zum Gegenpol der tugendsamen Hausfrau und Mutter in der Moderne konstruiert wird, so hängt dies mit dem Dasein als „Homo-sacer" zusammen, der das eigentliche, grundlegende „Gesetz" der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung in der Form der Gesetzlosigkeit darstellt. Wichtig ist hier auch, dass bereits die weibliche Form, also das Bild der „Zigeunerin", nicht zufällig den „Zigeuner" schlechthin repräsentiert, wobei nicht vergessen werden darf, dass moderne Geschlechtervorstellungen auch scheinbar autochthone „zigeunerische" Verhältnisse mitkonstituiert haben.

Es könnte so gesagt werden, dass die Wert-Abspaltung als Grundprinzip ihrerseits den „Zigeuner" als Homo sacer par excellence zur Grundlage hat und umgekehrt. Diese Homo-sacer-Beschaffenheit ist das Spezifikum und der besondere Inhalt des Antiziganismus, dem es Rechnung zutragen gilt. Weder Geschlecht noch „Rasse" in diesem spezifischen Sinn können hypostasiert und gegeneinander ausgespielt werden, weder die Wert-Abspaltung noch das Homo-sacer-Prin-

zip, bei dem es nicht so sehr um diesen von Agamben in historischer Metaphorik kreierten Terminus geht, sondern um den damit benannten Sachverhalt in der Konstitution der Moderne.

Andere Rassismen und der Antisemitismus haben andere Inhalte, die in ihrer ideologischen Eigenbedeutung nicht ignoriert werden dürfen. Den Juden, die in der antisemitischen Projektion auch als arbeitsscheu und parasitär gelten, werden Macht, Weltherrschaft und Überzivilisiertheit/negatives Übermenschentum zugeschrieben. Für die Wert-Abspaltungstheorie verbietet sich ein identitätslogisches Vorgehen. Während das Kontingente, Einzelne, Besondere im modernen androzentrisch-universalistischen Erkenntnisprozess infolge der Abspaltung des Weiblichen unterbelichtet blieb, ist die Wert-Abspaltungstheorie genötigt, verschiedenen Inhalten der jeweiligen rassistischen und ideologischen Projektionen Rechnung zu tragen, ohne den gesellschaftlich-historischen Gesamtzusammenhang auszublenden.

Dieses nicht-identitätslogische Vorgehen dementiert also keineswegs den Begriff des Wert-Abspaltungsverhältnisses als Grundprinzip; es zeigt allerdings, dass eine zureichende Kritik des modernen warenproduzierenden Patriarchats schon anhand seiner Voraussetzungen im Gegensatz zu einer bloßen Kritik der unterschiedslosen „leeren Form" (was wie gezeigt auch bei Agamben noch deutlich wird) die Fähigkeit haben muss, sich selbst in ihrer Reichweite zu bescheiden und zurückzunehmen und insofern auch gegen sich selbst anzudenken, als sie den besonderen Gegenstand ohne Wenn und Aber in seinem Eigengewicht stehen lässt. Es ist dies die ihre ureigenste Voraussetzung: Um sich als Kritik des kapitalistischen Grundprinzips behaupten zu können, muss sie sich als Verständnis im Sinne eines universalistisch-identitätslogischen Begriffs selbst dementieren (vgl. dazu ausführlich Scholz 2005a).

Insofern ist etwa auch die Vorstellung zu kritisieren, Frauen, Schwarze, „Wilde", „Zigeuner" stünden alle gleichermaßen für „Natur" und „Sinnlichkeit" und stellten in gleicher Weise die Schattenseite des „Werts" dar. Im Gegensatz zum „Schwarzen", der ebenfalls als „sinnlich" gilt, sich aber versklaven lässt, und zum ebenfalls als „sinnlich" konnotierten Südseeinsulaner, der unschuldig naiv, gewissermaßen ungetrübt, das Paradies versinnbildlichen soll, stellt „der Zigeuner" den rassistisch konstruierten Untermenschen in der eigenen Gesellschaft dar, verbunden mit der Zuschreibung von Asozialität, Kriminalität usw. Der „Schwarze" ist als „Untermensch" im Kontext von Kolonialisierungsprozessen konstruiert; er steht weniger für Asozialität (und ist deshalb für die Mitglieder der Dominanzkultur weniger angstbesetzt), er gilt weniger als Parasit und Krimineller, stiehlt nicht „von Natur aus" (bzw. dies gehört nicht zu seiner „Kultur"). Nicht er nützt und trickst „uns" aus, sondern „wir" besetzen und plündern andere Kontinente zu seinem angeblich ureigensten zivilisatorischen Vor-

teil (auch wenn er „uns“ heute als „Asylant“ und „Wirtschaftsflüchtling“ dann angeblich doch bedroht).

Daran ändert auch nichts, dass sich bestimmte rassistische Zuschreibungen bei „Schwarzen“ und „Zigeunern“ überlappen, dass sie beide als geistig minderbemittelt, faul und triebhaft gelten. Deshalb erfährt „der Zigeuner“ im Gegensatz zum „Schwarzen“ (aber auch zum „Indianer“, dem ähnlich wie dem „Zigeuner“ nachgesagt wird, dass er sich nicht versklaven lässt, während ihm jedoch Asozialität und Kriminalität als rassistische Primärzuschreibung fehlen) seine Bedeutung als Homo sacer par excellence innerhalb der „fortgeschrittenen“ Gesellschaften der Moderne von Beginn der Neuzeit an. Er gehört durch und durch zum westlichen Teil der Menschheit als bekannter, verfemter Anderer. Deshalb ist es zurückzuweisen, dass, wenn man auf den Antiziganismus zu sprechen kommt, schnell der „mindestens genauso“ unterdrückte „Schwarze“ ins Feld geführt wird, als gelte es, eine Hierarchie der Beschäftigung mit unterschiedlichen Rassismen zu etablieren, die durch den Verweis auf die „unterrepräsentierte“ Rassismusvariante des Antiziganismus durcheinander gebracht werden könnte.

Im Gegensatz zu den Konstrukten der „Schwarzen“, „Wilden“, „Indianer“ gingen die „Zigeuner“ in der Neuzeit von vornherein eine Symbiose mit der Dominanzkultur kraft ihrer ökonomischen und kulturellen Funktionen (etwa in der Musik) ein, vergleichbar mit den Juden, aber in wieder anderer Weise. Dabei unterscheidet die apriorische Verbindung mit Asozialität die Rolle des „Zigeuners“ auch von der Vorstellung des slawischen „Untermenschen“ im Nationalsozialismus, der dazu ausersehen war, für „das deutsche Volk“ Sklavendienste zu verrichten. Holocaust und Porrajmos unterscheiden sich insofern von anderen Genoziden etwa im kolonialistischen Kontext, als es um keinerlei ökonomische Interessen und Kalküle ging, sondern um Identitätsbehauptungen innerhalb der „Dominanzkultur“ im Kontext bürgerlich-kapitalistischer Subjektbildung überhaupt. Dabei müssen Antisemitismus und Antiziganismus in einem Komplementärzusammenhang gesehen werden. Der Jude wird gewissermaßen als „Zigeuner“ der Oberschicht und der „Zigeuner“ als Jude der Unterschicht konstruiert, woraus seine Rolle als Homo sacer schlechthin erwächst.

Die Homo-sacer-Funktion des „Zigeuners“ konstituiert wie vielleicht bei keiner anderen Minderheit ein Hybriditäts-Tabu, das selbst Zwangs-Flexi-Forderungen in der Globalisierungsära nicht aufgebrochen haben. Im Gegenteil, je mehr im Zuge des „Kollaps der Modernisierung“ die Anomie und die Gefahr des massenhaften Absturzes wachsen, desto unverwüstlicher gebärdet sich der Antiziganismus, desto mehr wird den konkreten Individuen die Möglichkeit genommen, der Reduktion auf das „Zigeuner“-Klischee zu entkommen. Einem offenen Antiziganismus steht dabei der bereits angesprochene „strukturelle Antiziganismus“ (eine diffuse Anprangerung von schleichender Kriminalität, De-

vianz und sozialem „Parasitentum“) gegenüber, bei dem eine ausdrückliche Benennung der „Zigeuner“ unterbleibt.

Auf der anderen Seite gibt es in der linken Szene heute Orientierungen und Bestrebungen, die (selbst-)romantisierend an das gängige Stereotyp andocken könnten, wobei auch hier die „Zigeuner“ nicht ausdrücklich erwähnt werden müssen. Zur Phrase verkommene Slogans wie „Aneignung“, eine gewisse Bauwagenszene, die „Entdeckung der Faulheit“ (Corinne Meier) und eine oberflächliche, unvermittelte „Arbeitskritik“, die inzwischen verbreitet ist, sprechen dafür. Es wäre nicht verwunderlich, wenn da die alte Zigeunerromantik und der „Zigeuner“ (als schon immer „widerständig“ gedachter) in falscher Verarbeitung der eigenen Ohnmacht zu neuen Ehren kommen würden. Wertkritischen Kitsch, der in der Vergangenheit und im Heute schon unmittelbar Momente einer anderen Gesellschaft entdecken will (sei es im Copyleftprinzip, in der Pflege der Oma oder wo auch immer) gibt es schon längst (zur Kritik vgl. Scholz, 2005b). Wäre da vielleicht der noch nicht entdeckte „Zigeuner“ ein gefundenes Fressen für unmittelbarkeitssüchtige Betroffenheitsapostel der abstürzenden neuen Mittelschicht, die nach einer „konkreten Utopie“ im hier und heute gieren? Dem Hang, überall im Sosein „Widerständigkeiten“ zu entdecken (vgl. etwa bei Lohoff, 2006), nicht zuletzt in der eigenen „Alltagsexistenz“, die eine widersprüchlich-widerständige, gewissermaßen subjektabgewandte Seite im zur Identität verhaltenen Subjekt darstellen soll, könnte sich das Zigeunerbild erneut als „esoterischer Leitfaden für das entwurzelte Individuum (erweisen), Wahrhaftigkeit und Zuneigung in einer Welt zu erfahren, die ihm durch Handel, Vertrag und Kontrolle entfremdet ist“, wie Niemann auch gegen die neuere Tsiganologie polemisiert (Niemann, 2000, S. 39).

Der neuerdings in Mode gekommene „Open Marxism“, der den „Wert“ handlungstheoretisch unterfüttert als „offene“ Praxisform dechiffrieren will und dabei das Handeln gegenüber der Struktur letztlich hypostasiert, scheint hierfür geradezu prädestiniert zu sein. Ingo Elbe kritisiert in diesem Sinn die Konzeption John Holloways (Holloway, 2002) in seinem Aufsatz „Holloways ‚Open Marxism’“ unter der treffenden Überschrift „Bemerkungen zu Formanalyse als Handlungstheorie und Revolutionsromantik“: „Holloway gilt, wie dem Operaismus, bereits jeder noch so banale Diebstahl, jedes Blaumachen, jede Arbeitsverzögerung, jedes gewaltsame Aufbegehren gegen die Staatsmacht als unbewusster Ausdruck des Widerstands eines unschuldigen und humanen Prinzips, des ‚warme(n) Ineinander-Weben(s) des Tuns‘ gegen dessen Fragmentierung in ‚unzählige kalte Atome der Existenz‘“ (Elbe, 2006, S. 165 f). Elbe spricht in diesem Zusammenhang zu Recht von einem „unausrottbare(n) Bedürfnis nach linker Wohlfühlliteratur“ (Elbe, 2006, S. 170). Selbst wenn Holloway dabei bezeichnenderweise nicht die Marginalisierten im Auge hat, ist es keineswegs ausgeschlossen, dass die realen Sinti und Roma wieder einmal von einer linken Romantik zu „Zigeu-

nern“ als Widerstands-Ikonen gemacht werden – vom Homo sacer par excellence als „Musterabweichler“ (Reimer Gronemeyer) in der kapitalistischen Geschichte gewissermaßen zum „Widerständigen“ par excellence qua „Existenz“.

Dagegen muss eine Wert-Abspaltungs- und Arbeitskritik, die mit Vermittlungen rechnet, den Antiziganismus als spezifische Variante des Rassismus herausstellen und ihn als eine zentrale Form der Barbarei der zivilisierten Moderne sichtbar machen; sie muss aufzeigen, welche Gemeinheiten Sinti und Roma angetan wurden, und zwar jenseits aller Romantisierungen und Idealisierungen (die schon immer die andere Seite der Eliminierungswut im Hinblick auf „die Zigeuner“ sind), anstatt ihn in seiner schon immer bloß imaginären Gestalt anderen Utopieheiligen hinzuzugesellen und für das Interesse der „Dominanzkultur“ zu instrumentalisieren (ganz davon abgesehen, dass eine derartige romantisierende Arbeitskritik den realen Sinti und Roma einen Bärendienst erweisen würde, weil sie entsprechende Stereotypen affirmiert). Sinti und Roma sind, gerade als Diskriminierte, keineswegs Widerständige im Kapitalismus per se, sondern ebenso wie alle anderen durch und durch vom Kapitalismus gezeichnet; ihre soziale Lage ist durch die kapitalistische Arbeitsgesellschaft selbst bedingt, insofern als sie einerseits als deren Antipoden von ihr getrennt, andererseits als Matrix des Homo sacer par excellence die Voraussetzung für diese negative Vergesellschaftung darstellen.

Das Wohnen in Bauwagen und ähnliche Phänomene, die aufgrund der massiven Verelendungstendenzen in Zukunft wohl noch zunehmen werden, sind nolens volens Bestandteile einer Überlebensstrategie in der Krise; sie sind kein Licht am Ende des Tunnels auf dem Weg in eine andere Gesellschaft, die nur über komplexere Vermittlungen und im Rahmen einer weltgesellschaftlichen Transformation zu haben sein wird. Nur im Rahmen einer solchen weiter gefassten Perspektive kann auch das Stereotyp „des Zigeuners“ sein Ende finden, indem er einfach sein kann, aber nicht „so“ sein muss; vorher jedoch ist das Stereotyp als geheimes und „vergessenes“ Homo-Sacer-Fundament der patriarchalen Moderne ins Licht zu heben. Dies ist die Voraussetzung , dass überhaupt alle Individuen als reale und leibhaftige Menschen existieren können und „der Zigeuner“ weder sesshaft werden noch weiterziehen muss, weil er sonst ins Lager kommt, mit Sondergesetzten belegt, sich in einem permanenten Ausnahmezustand befindet und schließlich totgeschlagen und vernichtet wird.

Literatur

Agamben, Georgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/Main, 2002

Deuber-Mankowsky, Astrid: Homo sacer, das bloße Leben und das Lager. Anmer-

kungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt. In: Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie. Heft 25 (2002), S. 95 - 114

Dornis, Martin: Von der Harmoniesucht zum Vernichtungwahn. Antisemitismus als basale Krisenideologie der Wertabspaltungs-Vergesellschaftung. In: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft 3 (2006), S. 103 – 156

Elbe, Ingo: Holloways `Open Marxism'. Bemerkungen zur Formanalyse als Handlungstheorie und Revolutionsromanitik. In: Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung 67 (2006), S. 162 – 171

Holm, Friebe/Lobo, Sascha: Wir nennen es Arbeit. Die digitale Boheme oder: Intelligentes Leben jenseits der Festanstellung, München, 2006

Giere, Jacqueline: Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners. Zur Genese eines Vorurteils, Frankfurt/Main, 1996

Gronemeyer, Reimer a) : Zur Geschichte der Zigeuner. In: Gronemeyer, Reimer/Rakelmann, Georgia: Die Zigeuner. Reisende in Europa. Roma, Sinti, Manouches, Gitanos, Gypsies, Kalderasch, Vlach und andere, Köln, 1988

Gronemeyer, Reimer b): Zigeuner und Nicht-Zigeuner. In: Gronemeyer, Reimer/Rakelmann, Georgia: Die Zigeuner. Reisende in Europa. Roma, Sinti, Manouches, Gitanos, Gypsies, Kalderasch, Vlach und andere, Köln, 1988

Gronemeyer, Reimer c): Erwerbsleben. In: Gronemeyer, Reimer/Rakelmann, Georgia: Die Zigeuner. Reisende in Europa. Roma, Sinti, Manouches, Gitanos, Gypsies, Kalderasch, Vlach und andere, Köln, 1988

Gronemeyer, Reimer/Rakelmann, Georgia: Die Zigeuner. Reisende in Europa. Roma, Sinti, Manouches, Gitanos, Gypsies, Kalderasch, Vlach und andere, Köln, 1988

Haupt, Gernot: Antiziganismus und Sozialarbeit. Elemente einer wissenschaftlichen Grundlegung, gezeigt an Beispielen aus Europa mit dem Schwerpunkt Rumänien, Berlin, 2006

Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? Frankfurt/Main, 1998

Hohmann, Joachim, S.: Zigeunermythos und –vorurteile. Marginalien zu einer verleugneten Minderheit. In: Hohmann, Joachim S./Schopf, Roland (Hrsg.): Zigeunerleben. Beiträge zur Sozialgeschichte einer Verfolgung, Darmstadt, 1980

Holloway, John: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen, Münster, 2002

Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankurt/Main, 1973

Hund, Wulf D.: Das Zigeuner-Gen. Rassistische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Hund, Wulf D. (Hrsg.): Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion, Duisburg, 1996

Hund, Wulf D.: Romantischer Rassismus. Zur Funktion des Zigeunerstereotyps. In: Hund, Wulf D. (Hrsg.): Zigeunerbilder. Schnittmuster rassistischer Ideologie, Duisburg, 2000

Jonuz, Elisabeta: Romnja – „rassig" und „rassisch minderwertig"? Anmerkungen zu Geschichte und Realität von Romafrauen. In: Fuchs, Brigitta/Habinger, Gabriele (Hrsg.): Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen, Wien, 1996

Krausnick, Michael: Der Kampf der Sinti und Roma um Bürgerrechte. In: Giere, Jac-

queline (Hrsg.): Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners. Zur Genese eines Vorurteils, Frankfurt/Main, 1996

Kurz, Robert. Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang an die Marktwirtschaft, Frankfurt/Main, 1999

Kurz, Robert: Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef, 2003

Kurz, Robert: Das letzte Stadium der Mittelklasse. Vom klassischen Kleinbürgertum zum universellen Humankapital. In: Kurz, Robert/Scholz, Roswitha/Ulrich, Jörg: Der Alptraum der Freiheit. Perspektiven radikaler Gesellschaftskritik, Blaubeuren/Ulm 2005

Lohoff, Ernst: Ohne festen Punkt. Befreiung jenseits des Subjekts. In: Krisis 30 (2006) S. 32 – 89

Maciejewski, Franz: Elemente des Antiziganismus. In: Giere, Jacqueline (Hrsg.): Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners. Zur Genese eines Vorurteils, Frankfurt/Main, 1996

Margalit, Gilad: Die Nachkriegsdeutschen und „ihre Zigeuner". Die Behandlung der Sinti und Roma im Schatten von Auschwitz, Berlin, 2001

MEW, Bd. 8, Berlin, 1982.

Meuser, Maria: Vagabunden und Arbeitsscheue. Der Zigeunerbegriff der Polizei als soziale Kategorie. In: Hund, Wulf D. (Hrsg.): Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion, Duisburg, 1996

Niemann, Sören: Eine nomadische Kultur der Freiheit. Vom Traum der Tsiganologie. In: Hund, Wulf, D. (Hrsg.): Zigeunerbilder. Schnittmuster rassistischer Ideologie, Duisburg, 2000

Rakelmann, Georgia: Die Zigeuner und wir. In: Hohmann, Joachim/Schopf, Roland: Zigeunerleben. Beiträge zur Sozialgeschichte einer Verfolgung, Darmstadt, 1980

Rakelmann, Georgia a): Zigeunerische Kultur. In: Gronemeyer, Reimer/Rakelmann, Georgia: Die Zigeuner. Reisende in Europa. Roma, Sinti, Manouches, Gitanos, Gypsies, Kalderasch, Vlach und andere, Köln, 1988

Rakelmann, Georgia b): Zigeunerisches Leben. In: Gronemeyer, Reimer/Rakelmann, Georgia: Die Zigeuner. Reisende in Europa. Roma, Sinti, Manouches, Gitanos, Gypsies, Kalderasch, Vlach und andere, Köln, 1988

Reemtsma, Katrin: Sinti und Roma. Geschichte, Kultur, Gegenwart, München, 1996

Rose, Romani (Hrsg.): Der nationalsozialistische Völkermord an den Sinti und Roma. Katalog zur ständigen Ausstellung im staatlichen Museum Auschwitz, Heidelberg, 2003

Schatz, Holger/Woeldike, Andrea: Freiheit und Wahn deutscher Arbeit. Zur historischen Aktualität einer folgenreichen antisemitischen Projektion, Münster, 2001

Schmidt, Erich: Die Entdeckung der weißen Zigeuner. Robert Ritter und die Zigeunerforschung als Rassenhygiene. In: Hund, Wulf D. (Hrsg.): Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion, Duisburg, 1996

Scholz, Roswitha: Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats, Bad Honnef, 2000

Scholz, Roswitha a): Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesell-

schaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung, Bad Honnef, 2005

Scholz, Roswitha b): Der Mai ist gekommen. Ideologische Verarbeitungsmuster der Krise in wertkritischen Kontexten. In: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft 2 (2005), S. 106 – 137

Spitta, Melanie/Schmidt-Hornstein, Caroline: „Einen Zigeunerfilm anzugucken, mit der deutschen Ordnung im Kopf, das geht nicht.“ Ein Interview zum Film „Time of the Gypsies“. In: Gronemeyer, Reimer/Rakelmann, Georgia (Hrsg.): Tsiganologische Studien, Nr. 1 + 2 (1992) S. 155 – 196

Tschernokoshewa, Elka: Fremde Frauen mit und ohne Tracht: Beobachtung von Differenz und Hybridität. In: Hess, Sabine/Lenz, Ramona (Hrsg.): Geschlecht und Globalisierung, Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume, Königstein/Taunus, 2001

Ufen, Katrin: Aus Zigeunern Menschen machen. Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann und das Zigeunerbild der Aufklärung. In: Hund, Wulf. D. (Hrsg.): Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion, Duisburg, 1996

Völklein, Ulrich: Zigeuner. Das verachtete Volk, Oldenburg, 1981

Winckel, Änneke: Antiziganismus. Rassismus gegen Sinti und Roma im vereinigten Deutschland, Münster, 2002

Wippermann, Wolfgang: Wie die Zigeuner. Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich, Berlin, 1997

Wippermann, Wolfgang: Antiziganismus. Gespräch mit Wolfgang Wippermann. In: Burgmer, Christoph (Hrsg.): Rassismus in der Diskussion, Berlin, 1999

Wippermann, Wolfgang: „Doch allermeist die Weiber“. Antiziganismus in geschlechtergeschichtlicher Sicht. In: Kramer, Helgard (Hrsg.): Die Gegenwart der NS-Vergangenheit, Berlin, 2000

Wippermann, Wolfgang: „Auserwählte Opfer? Shoa und Porrajmos im Vergleich. Eine Kontroverse, Berlin, 2005

Zimmermann, Michael: Rassenutopie und Genozid. Die nationalsozialistische „Lösung der Zigeunerfrage“, Hamburg, 1996

Zülch, Tilmann (Hrsg.): In Auschwitz vergast, bis heute verfolgt. Zur Situation der Roma (Zigeuner) in Deutschland und Europa, Hamburg, 1979

Udo Winkel

Carl Schmitt und die Juden

„Er (d. i. C. Schmitt) hat das Dritte Reich und den Krieg überlebt und ist nun emsig bemüht, sich wieder zum goldenen Licht der Publizität durchzuringen. Ihn reut der Misserfolg der Untaten, deren Begehung er unterstützt hat, nicht die Untat selbst. Er rechtfertigt sich, wo er sich schämen sollte, und schwelgt in Klagen, wo er schweigen müsste." Moritz Julius Bonn (1953)

„Halte Dich nicht auf mit Widerlegungen und Worten, habe Mangel an Versöhnung, schließe die Tore, baue den Staat." Gottfried Benn (1933)

Roswitha Scholz hat jüngst auf „Die Rückkehr des Jorge" (in EXIT! 3) verwiesen und ein Carl-Schmitt-Revival in Theorie und Politik festgestellt. Kurt Lenk u. a. hatten vor knapp zehn Jahren in dem Buch „Vordenker der Neuen Rechten" (Ffm 1997) die Rezeption von Sorel, Spengler, Freyer, Ernst Jünger und natürlich Heidegger und Carl Schmitt aufgezeigt und richtig vermerkt: „Wo der Postmoderne nonchalant verkündet, die Lage sei hoffnungslos, aber nicht ernst, entspricht es der rechten Sicht, die Lage ernst, aber nicht hoffnungslos zu finden" (S. 17). Letztere Sicht hat heute die Postmoderne abgelöst und ist bis weit in die Linke hinein verbreitet. Es hat sich praktisch eine Grauzone herausgebildet, in der in Form von Versatzstücken – hier grüßt immer noch die Postmoderne – Honig aus den rechten Vordenkern gesaugt wird. Moishe Postone hat auf die linke Rezeption von Sorels (eines Bewunderers von Mussolini und Lenin) abstraktem Gewaltbegriff verwiesen. Die angebliche Radikalität von Heideggers Existenzialismus und der vorgeblich unbestechliche Diagnostiker Carl Schmitt sind wieder „in". Es geht um „die Überlegenheit des Existenziellen über das bloß Normative", wie Schmitt das ausdrückt. Die neueste Variante des Heideggermarxismus hat nun Hans Dieter Kittsteiner kreiert: „Marx beschreibt, was ist, Heidegger erdenkt das ganz Andere, den Vorbeigang des kommenden Gottes im Ereignis" (Klappentext, in: Kittsteiner, Mit Marx für Heidegger – mit Heidegger für Marx; München 2004).

Über Carl Schmitt sind einige 68er bei der Rechten gelandet, und seine Parlamentarismuskritik wurde schon in den 60er Jahren bewundert, was natürlich mit der illusionären und auch hausbackenen Kritik der Verteidiger der bürgerlichen Demokratie im akademischen Bereich zusammenhängt. Inzwischen sind auch die Deutschen als „doppelte Opfer" entdeckt worden, nämlich als Opfer sowohl der Nazis als auch der Alliierten im II. Weltkrieg. Aus Goldhagens „willigen Vollstreckern" wurden (Opfer-) Lämmer. Hitler und seine Paladine gelten wieder, wie in den 50er Jahren, als die einzig Schuldigen; ein „Reich der niederen Dämonen", wie es Ernst Niekisch formuliert hatte. Wenn es um die Antisemiten geht, werden diese immer noch und wieder als „Kinder ihrer Zeit" beschworen und objektivierend verharmlost wie jüngst wieder anlässlich der versuchten Reinwaschung des protestantischen Bischofs Meiser in Nürnberg, der in den zwanziger Jahren nicht nur den christlichen Antijudaismus hochhielt, sondern auch einen rassistischen Antisemitismus vertrat. Die Fangemeinde von Schmitt, Heidegger

und Co., ihre Schüler- und Jüngerschaft, fährt zwei Varianten der Verteidigung und Rehabilitierung. Einmal erscheint deren Antisemitismus als bloße, zu negierende, Facette ihres Werks, die dieses nicht entwerte; oder es wird augenzwinkernd betont, dass dieser Antisemitismus nur einer opportunistischen Anpassung an das NS-Regime geschuldet sei und wiederum ihrem Werk nichts anhaben könne. Nun wusste schon Goethe, dass der „Geist der Zeiten" der „Herren eigener Geist" war. Man könnte umgekehrt zeigen, dass eher der zurückgehaltene oder verdeckte Antisemitismus Schmitts in den Zeiten der Weimarer Republik seinem Opportunismus geschuldet war, während der Antisemitismus überhaupt die Konstante seines Lebens ausmacht.

Dies wird nun ausführlich und überzeugend in einer Arbeit nachgewiesen, die 2000 erstmals erschien und jetzt auf den neuesten Stand gebracht als preisgünstige Taschenbuchausgabe herausgekommen ist (Raphael Gross: Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre, erweiterte Ausgabe, Ffm 2005, stw 1754, 460 S., 15 Euro). Gross zeigt nicht nur die Kontinuität von Schmitts Antisemitismus, sozusagen „von der Wiege bis zur Bahre", was allein schon verdienstvoll wäre, sondern setzt sich auch mit dessen Dimensionen auseinander, also mit dem antisemitischen Panorama, das ihn prägte und auf das er selbst einwirkte: „In Schmitts Auseinandersetzung mit den Juden und ‚dem Jüdischen' greifen biographische, historische und ideen- respektive begriffsgeschichtliche Komponenten ineinander. Letztere vermögen grundsätzliche Elemente von Schmitts Denken zu erhellen und sind daher von entscheidender Bedeutung. Aber auch die biographische Dimension ist bedeutsam, da sie den historischen Kontext von Schmitts Interesse erklärt" (Gross, S. 21).

Schmitt wurde 1888 in Plettenberg im Sauerland in einer kleinbürgerlichen Familie der katholischen Diaspora geboren. Er selbst schreibt: „Für mich ist der katholische Glaube die Religion meiner Väter. Ich bin Katholik nicht nur dem Bekenntnis, sondern auch der geschichtlichen Herkunft, wenn ich so sagen darf, der Rasse nach" (zit. nach Gross, S. 21). Die protestantisch geprägte Umgebung wirkte allerdings auch stark ein. Schmitts Bild der Juden und des „Jüdischen" ist wohl weniger von der akademischen Theologie als von der „politischen Semantik und Weltanschauung des deutschen Katholizismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts" (S. 22) geprägt. Sein offener Antisemitismus ab 1933 zeigt sich auch darin, dass er und seine Schüler am Prozess der Verdrängung und Diskriminierung der jüdischen Wissenschaftler nicht nur beteiligt, sondern auch Nutznießer der nun freiwerdenden Stellen waren. So besetzte etwa Ernst Forsthoff den Lehrstuhl Hermann Hellers in Frankfurt/M. Heller hat sich aus dem spanischen Exil auf einer Postkarte (vom 17.7.1933) noch einmal ironisch an Schmitt, nach dessen Ernennung zum Staatsrat, gewandt: „Zu der so überaus hochverdienten Ehrung durch Herrn Minister Goering beglückwünscht Sie Hermann Heller" (S. 48). Schmitt weigerte sich auch, eine Resolution zugunsten des amtsenthobenen Hans Kelsen zu unterschreiben, dem er seine kurz zuvor erfolgte Berufung nach Köln verdankte. Assimilierte Juden waren Schmitt besonders verhasst. So schrieb er wegen seines früheren Bonner Kollegen Erich Kaufmann an das Kultusministerium: „Eine solche, ganz auf Verschweigung der Abstammung und auf Tarnung angelegte Existenz" sei für „deutsches Empfinden" nur „schwer begreiflich", und es sei nicht nur „eine schlimme Verwirrung", sondern auch eine „seelische Schädigung" der deutschen Studenten, wenn der nationalsozialistische Staat einem „besonders ausgesprochenen Typus jüdischen Assimilantentums" heute von neuem die Möglichkeit gebe, sich an der größten deutschen Universität zu betätigen (S. 49). Schmitt forderte auch die Namenskennzeichnung der jüdischen Wissenschaftler – so des „Juden Kelsen" – , was wäh-

rend der Konsolidierungsphase ihrer Herrschaft selbst den Nazis zu weit ging.

Nun war die Akzeptanz von Hitlers „Antisemitismus der Vernunft" – so Hitler selbst in einem Brief vom Anfang der 20er Jahre – gerade im Bildungsbürgertum und innerhalb der akademischen Führungsschicht besonders hoch. Gross dazu prägnant und knapp: Der Nationalsozialismus gab Schmitt „Gelegenheit, seine antisemitische Weltanschauung, die seinem Engagement für den Nationalsozialismus vorausging, als politische Währung zu benutzen" (S. 65). Schmitt verknüpfte alle Problemfelder mit der „Judenfrage" über den polemischen Begriff der „Gleichartigkeit" und später der „Artgleichheit": „Ein Artfremder mag sich noch so kritisch gebärden und noch so scharfsinnig bemühen, mag Bücher lesen und Bücher schreiben, er denkt und versteht anders, weil er anders geartet ist, und bleibt in jedem entscheidenden Gedankengang in den existentiellen Bedingungen seiner eigenen Art. Das ist die objektive Wirklichkeit der ‚Objektivität'" (zit. nach Gross, S. 61). Der Rechtsstaat müsse als „jüdischer Gesetzesstaat" bekämpft werden. Es kommt dann auch zu solchen Blüten wie etwa der, die „Anwendung des Gleichheitsbegriffs auf das Politische" sei eine „Kompetenzüberschreitung der Mathematik", so Schmitts Freund Wilhelm Stapel. Noch zwei Zitate zur Illustration. Der Schmittschüler Günther Krauss schreibt: „In Wahrheit ist ein Bekenntnis zum Rechtsstaat und seiner Legalität heute, nach der Machtübernahme, sinnlos. Die ganze Frage hat eine lehrreiche Analogie im Streit um die Beschneidung der Heidenchristen in der alten Kirche, wenn es erlaubt ist, sich derartiger Analogien zu bedienen. Ebenso wenig wie die Kirche nach der Auferstehung Christi das jüdische Gesetzesdenken und die jüdische Zeremonialgebote noch anerkennen konnte, ebenso wenig kann sich der Nationalsozialismus nach der Machtübernahme den Regeln des früheren Staatsdenkens unterwerfen" (S. 63). Ernst Forsthoff formulierte in „Der totale Staat": „Das Bewusstsein der Artgleichheit und völkischen Zusammengehörigkeit aktualisiert sich vor allem in der Fähigkeit, die Artverschiedenheit zu erkennen und den Freund vom Feind zu unterscheiden. Und zwar kommt es darauf an, die Artverschiedenheit dort zu erkennen, wo sie nicht durch die Zugehörigkeit zu einer fremden Nation ohne weiteres sichtbar ist, etwa in dem Juden, der durch eine aktive Beteiligung an dem kulturellen und wirtschaftlichen Leben die Illusion einer Artgleichheit und einer Zugehörigkeit zum Volke zu erwecken suchte und zu erwecken verstand" (Hamburg 1933, S. 38).

Die Unterscheidung von „Gleichartigem" und „Artfremdem" wird Schmitt im Rückgriff auf seinen „Begriff des Politischen" zum Inbegriff politischen Denkens: „Wir lernen wieder unterscheiden, wir lernen vor allem Freund und Feind richtig unterscheiden" (Gross, S. 65 f.). Mit der Projektion des rassisch „Fremden" in den Feindbegriff war das NS-Sonderrecht legitimiert. Führen beruhe auf der Artgleichheit zwischen Führer und Gefolgschaft und damit könne der Führer auch Recht schaffen. Schmitt: „Wir lassen uns nicht durch eine sophistische Antithese von Politik und Recht und Recht und Macht darüber beirren, dass der Wille des Führers Recht ist. Dem Willen eines Führers zu folgen ist, wie uns Heraklit gesagt hat, ebenfalls ein nomos...Wenn wir aber immer wieder von Führertum und vom Führerbegriff sprechen, so wollen wir nicht vergessen, dass zu diesem Kampf echte Führer gehören, und dass unser Kampf hoffnungslos wäre, wenn sie uns fehlten...Wir haben sie, und darum schließe ich mein Referat, indem ich zwei Namen nenne: Adolf Hitler, den Führer des deutschen Volkes, dessen Wille heute der nomos des deutschen Volkes ist, und Hans Frank, den Führer unserer deutschen Rechtsfront, den Vorkämpfer für unser gutes deutsches Recht, das Vorbild eines nationalsozialistischen deutschen Juristen. Heil!" (zit. nach Gross, S. 70). Auch hier zeigt sich wieder die Bedeutung des „artfremden" Feindes, des Juden, der Artgleichheit und Führertum rechtfertigt. Hatte Schmitt früher

den Dezisionismus dem Normativismus entgegengesetzt, so steht nun das konkrete Ordnungsdenken mit dem Nomos-Begriff im Mittelpunkt. Für ihn kann „von einem wirklichen Nomos als wirklichem König...nur dann gesprochen werden, wenn Nomos eben den totalen, eine konkrete Ordnung und Gemeinschaft mit umfassenden Begriff von Recht bedeutet...Wie der Nomos König, so ist der König Nomos, und damit befinden wir uns bereits wieder in konkreten Entscheidungen und Institutionen statt in abstrakten Normen und generellen Regeln" (zit. nach Gross, S. 83).

Gross zeigt im einzelnen Schmitts Verbindung zur politischen Theologie des Protestantismus und sein Anknüpfen an die protestantische Nomos-Theorie. Die protestantischen politischen Theologen „haben den völkischen Antisemitismus während der Weimarer Republik auch theologisch diskussionswürdig gemacht, indem sie ihm durch ein politisch-theologisches Vokabular und eine spezifische Terminologie den Schein einer neuen Dignität gaben" (S. 85). Nicht die Missionierung, sondern der „Schutz" des deutschen Volkes vor den Juden war angesagt. Die protestantische Kirchenpolitik rezipierte ihrerseits Schmitts Begriff des „totalen Staates": „Der ‚totale Staat' der Deutschen Christen sollte ein nationalsozialistischer Staat sein, der keine von ihm unabhängige Kirche duldete und dementsprechend die Oberaufsicht über die Kirche übernahm. Zudem versprach sich Oberheid (rheinischer Bischof und guter Freund Schmitts auch nach 1945, U.W.) vom ‚totalen Staat', dass dieser mit der liberalen Religionsfreiheit brechen würde, die er als eine ‚contradictio in adjecto' bezeichnete" (S. 96).

Ein Höhepunkt von Schmitts antisemitischem Engagement war die von ihm organisierte und geleitete Tagung der „Reichsgruppe Hochschullehrer des Nationalsozialistischen Rechtswahrerverbandes" am 3. und 4. 10. 1936 in Berlin zum Thema „Das Judentum in der Rechtswissenschaft". Vorträge hielten neben Schmitt noch ein Dutzend weiterer Juristen. „Den nationalsozialistischen Machthabern lag ersichtlich daran, gerade Hochschullehrer als Verfechter der nationalsozialistischen Rassentheorien zu gewinnen, um damit den Anschein zu erwecken, dass die Judenverfolgung kein Ausbruch des Primitiven sei, sondern Notwehr gegen das zerstörende Wirken des Judentums in der Rechtswissenschaft, ein Notschrei des vergewaltigten deutschen Geistes gegen den ‚jüdischen Ungeist', so die Einschätzung von Horst Göppingen" (S. 124). Auch hier stilisierte sich Schmitt als Opfer der Juden – wie dann auch später wieder nach 1945: „Ich weiß aus eigener Erfahrung, welchen Beleidigungen und Verleumdungen man ausgesetzt ist, wenn man in diesen Kampf (gegen die Juden) eintritt. Ich weiß auch, mit welchem Hass jüdische Emigranten und ihre Verbündeten die wissenschaftliche Ehre und den guten Namen eines jeden zu zerstören suchen, der sich ihrem geistigen Herrschaftsanspruch entzieht" (zit. nach Gross, S. 128). Als praktische Forderungen und Aufgaben benennt Schmitt im Schlusswort jener Tagung eine genaue Erfassung aller jüdischer Autoren zur „Säuberung der Bibliotheken" und ein Zitierverbot jüdischer Autoren: „Ein jüdischer Autor hat für uns keine Autorität, auch keine ‚rein wissenschaftliche' Autorität". Und: „Schon von der bloßen Nennung des Wortes ‚jüdisch' wird ein heilsamer Exorzismus ausgehen" (zit. nach Gross, S. 129). Abschließend formuliert Schmitt: „Wie konnten Tausende von anständigen und braven Volksgenossen lange Jahrzehnte hindurch dem jüdischen Geist in solcher Weise erliegen? Woher die Anfälligkeit vieler deutschblütiger Männer und woher in jenem geschichtlichen Augenblick die Schwäche und Verfinsterung deutscher Art, die Widerstandslosigkeit gegen das Judentum?...Uns beschäftigt der Jude nicht seiner selbst wegen. Was wir suchen und worum wir kämpfen, ist unsere unverfälschte eigene Art, die unversehrte Reinheit unseres deutschen Volkes...Ich wiederhole immer wieder die dringende Bitte, jeden Satz in Adolf Hitlers ‚Mein Kampf' über die Juden-

frage, besonders seine Ausführungen über ‚jüdische Dialektik' zu lesen. Was auf unserer Tagung von Fachleuten in vielen wissenschaftlich hervorragenden Referaten vorgetragen worden ist, wird dort einfach, jedem Volksgenossen verständlich und völlig erschöpfend gesagt" (zit. nach Gross, S. 133).

Schon für den jungen Carl Schmitt war die Rezeption der Staatslehre der katholischen Gegenrevolution maßgeblich gewesen, insbesondere von Joseph de Maistre und Donoso Cortes. Hier wurden die Juden zum Symbol für Revolution, Emanzipation und Universalismus: „Diese politische Theologie richtete sich in Spanien in erster Linie gegen konvertierte Juden, wodurch sie historisch das wichtigste Verbindungsglied zwischen den traditionell antijudaistischen Judenverfolgungen – diese richteten sich gerade nicht gegen konvertierte Juden – und dem modernen Antisemitismus darstellt" (S. 146). Gross zeigt die Verbindung zur Weiterentwicklung bei Charles Maurras und der Action Francaise auf. Bei Schmitt findet sich sogar die inquisitorische Obsession, Juden unter Anwendung von Folter als sogenannte Scheinchristen zu demaskieren: „Wer Menschheit sagt will betrügen." Der Vorwurf des Betrugs wie die angebliche Macht des Geheimen bei Schmitt bestimmen nicht nur sein eigenes, sondern strukturell alles antisemitische Denken, wie etwa auch in der berüchtigten Fälschung „Protokolle der Weisen von Zion". „In dem Willen zur Herrschaft sahen die Nationalsozialisten das Gesetz der Welt, und in dem tödlichen Kampf zweier unversöhnlicher Feinde um die Weltherrschaft glaubte Hitler den letzten Sinn der Geschichte zu erkennen. In diesem Endkampf wurden die Juden als die derzeit Herrschenden imaginiert und somit gewissermaßen zum Vorbild, das zu imitieren den Sieg verspreche. Ein Gedanke, dem Schmitt auf seine Weise Tribut zollte, indem er immer wieder folgenden Satz von Bruno Bauer als größte Weisheit anpries: ‚Erobern kann nur derjenige, der seine Beute besser kennt als sie sich selbst'" (S. 177 f.).

In diesen Kontext gehört auch das zwiespältige Verhältnis zur Säkularisierung. Der protestantische politische Theologe Friedrich Gogarten sah in der Säkularisierung die „notwendige und legitime Konsequenz des christlichen Glaubens"; Säkularismus bedeutete ihm jedoch zugleich eine „Entartung der Säkularisierung". Auch bei Carl Schmitt zeigt sich, dass die konservativ-existenzialistische Kritik an der Aufklärung letztlich nur die Kehrseite derselben Medaille bildet. Er begrüßte einerseits die Säkularisierung als positiv, wenn z.B. die religiöse Neutralisierung eine staatliche Souveränität schafft, die den konfessionellen Bürgerkrieg beenden kann, andererseits aber wurde sie zum abstrakten Hauptfeind seines Denkens. Als „systematischer" Höhe- und Endpunkt der Säkularisierung galt ihm die reine Rechtslehre des „Juden" Hans Kelsen.

Es gibt noch weitere Wurzeln und Querverbindungen. Der schon erwähnte Junghegelianer Bruno Bauer gehörte zu den wichtigsten Vordenkern des modernen Antisemitismus. Schon 1863 sprach er vom Juden als dem „weißen Neger". „Bauer führte seine theologische Kritik des Judentums auch nach seinem Bruch mit der protestantischen Theologie und der christlichen Religion fort und stellte den Gegensatz zwischen ‚abstrakt' und ‚konkret' in den Vordergrund: Das jüdische Gesetz wird als zu abstrakt und daher weltfremd angegriffen. Die Abstraktheit des jüdischen Gesetzes brachte Bauer mit den sozialen Verhältnissen des Diaspora-Judentums in Verbindung: Das Spezielle des bodenlosen Volkes liege in seiner Abstraktheit" (S. 209). Der junge Carl Schmitt hatte sich mit der protestantischen Religionskritik der Junghegelianer auseinandergesetzt und hier seine Munition gegen den „jüdischen Partikularismus" gefunden: Das „jüdische" abstrakt-positive Gesetz gegen den höheren Abstraktionsgrad des Christentums. So bilden für Schmitt Universalismus und Partikularismus in Verbindung mit Säkularisierung und Emanzipation ein Feindbild, aus dem sein antisemitisches Syn-

drom erwächst vor allem für den Kampf, wie schon erwähnt, gegen Kelsens reine Rechtslehre, der diese von „politischen Ideologien" und allen „naturwissenschaftlichen Elementen reinigen" wollte, während Schmitts Begrifflichkeit gerade einer Verweltlichung christlicher Formen geschuldet war: Staat, Souveränität, Diktatur, Gesetz, Ausnahmezustand und Entscheidung. Die reine Rechtslehre bedeutete für Schmitt die „säkularisierte Theologie des Feindes". Diese Auseinandersetzung hat Gross im einzelnen nachgezeichnet.

Neben Universalismus und Partikularismus wird dabei den Juden auch die Beschleunigung der Geschichte vorgeworfen, die nur vom Katechon, dem Aufhalter, gehindert werden könne. Diese Beschleunigung sieht Schmitt in der Demontage des Hobbesschen Leviathan am Werk. So habe Spinoza durch die Betonung der bloß äußerlichen Bedeutung des staatlichen Kultes den Leviathan „von Innen heraus entseelt". Vorarbeiten habe neben Spinoza „mit ‚unbeirrbarem Instinkt' Moses Mendelssohn geleistet, der die Trennung von ‚Innerlich und Äußerlich, Sittlichkeit und Recht, innerer Gesinnung und äußerer Handlung' geltend gemacht habe. Dadurch habe er die ‚Unterminierung und Aushöhlung der staatlichen Macht' und die ‚Lähmung des fremden Volkes' zugunsten der ‚Emanzipation des eigenen jüdischen Volkes' herbeiführen wollen. Auch im 19. Jahrhundert sei es ‚der Blick eines jüdischen Philosophen, Friedrich Stahl-Jolsons', gewesen, der diese Trennung fortgeführt habe. In ‚breiter Front' hätten schließlich die ‚jungen Rothschilds, Karl Marx, Börne, Heine, Meyerbeer und viele andere' den preußischen Staat ideologisch verwirrt und geistig paralysiert. Schmitt kritisiert intensiv Friedrich Stahl und sein Konzept der konstitutionellen Monarchie. Dieser Gegenbegriff zur parlamentarischen Monarchie sei dafür verantwortlich, dass der ‚preußische Soldatenstaat unter der Belastungsprobe eines Weltkrieges im Oktober 1918 zusammenbrechen musste'" (S. 283 f.). So stützt auch Schmitt die „Dolchstoßlegende". Die Juden als die Agenten dieser Prozesse seien die „Kommissare" des Antichrist.

Das Bild des Katechon geht auf den 2. Brief des Paulus an die Thessaloniker zurück. Und die Aktualität scheint frappierend: Steht nicht auch heute die Frage des „Aufhaltens" eines allgemeinen kapitalistischen Niedergangs auf der ideologischen Agenda? Schmitt sieht im Katechon eine Kraft, die die beschleunigenden Kräfte wie Bewegung, Veränderung, Neutralisierung, Entpolitisierung und Entsubstanzialisierung der bestehenden Ordnung aufhält. Hatte er 1939, auf dem Höhepunkt der nazistischen Machtentfaltung, geschrieben: „Der neue Ordnungsbegriff eines neuen Völkerrechts ist unser Begriff des Reiches, der von einer von einem Volk getragenen, volkhaften Großraumordnung ausgeht" (zit. nach Gross, S. 294), so erhielt der Katechonbegriff ab 1941/42 nach den großen Rückschlägen an der Front einen Defensiv-Charakter, das Dritte Reich wurde zum „weltgeschichtlichen Aufhalter und Verzögerer".

Kampf und Widerstand galt dem „Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen", so Schmitt 1932. Er gewann mit der Unterscheidung von Freund und Feind „die spezifische politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen" (zit. nach Gross, S. 304). Der Begriff des Anderen, die „Andersartigkeit", rückte nun ins Zentrum der politischen Entscheidung, und zwar als potentielle Gefahr für die eigene Existenz. Nicht der Fremde, sondern der Jude als der „Andere" wird zum Feind. Der Antisemitismus hat so eine ganz andere Dimension als die Fremdenfeindlichkeit. Noch 1947 schreibt Schmitt in seinen „Glossarien": „Gerade der assimilierte Jude ist der wahre Feind", und: „Juden bleiben immer Juden. Während der Kommunist sich bessern und ändern kann" (zit. nach Gross, S. 312). „Die Leugnung der Erbsünde" durch die Juden sei die theologische Voraussetzung für die Verneinung des Politischen und führe notwendig zum universalistischen „un-

politischen" Denken. Freund Stapel sekundiert: „Paulus hat die Erbsünde nicht aus seinem Judentum, denn just um seiner Sünden- und Erlösungslehre willen wurde er von den Juden verfolgt" (zit. nach Gross, S. 319). Kelsen bleibt für Schmitt der Prototyp des jüdischen Zersetzers. Im Sinne Schmitts heißt es 1939 in „Meyers Lexikon", Kelsen sei ein „radikaler Vertreter der ‚Reinen Rechtslehre', die typischer Ausdruck jüdisch zersetzenden Geistes in der Nachkriegszeit auf dem Gebiet der Rechts- und Staatslehre ist. In der völligen Entleerung seiner allg. Formalbegriffe von jedem Wirklichkeitsgehalt leugnet K. jede Substanz des Rechts und Staats. Seine gemeinschaftszerstörenden Auffassungen stehen als polit. Nihilismus im schärfsten Gegensatz zur nat. soz. Anschauung" (zit. nach Gross, S. 331).

Seit der Publikation von Schmitts späten Notizen 1947-51 unter dem Titel „Glossarium" (1993) und seiner frühen Tagebücher 1912-15 (2003) kann sein durchgehender Antisemitismus nachgewiesen werden. Gerade in den Tagebüchern häufen sich Ausbrüche von Wut und Abneigung gegen jüdische Männer. So sein Konflikt mit dem Juristen Eduard Rosenbaum: „Ich fürchte diesen Schleicher, aber nicht anders, wie man Wanzen und Ungeziefer fürchtet. Es ist schwer, sich dagegen zu verteidigen, wenn man sie einmal auf dem Leib hat...Es gibt Ungeziefer unter den Menschen" (zit. nach Gross, S. 397). Oder: „Voller Wut darüber nachgedacht, dass Geheimrat dem Juden Emanuel den Adel verschafft hat" (ebenda). Und: „Ich hatte beim Waschen heftige Wut über die Juden, die sich mit der Kunst abgeben, die Münzfälscher, die alles echte Wachstum verfälschen und die Begriffe der Menschen verbiegen, die Mittler und flinken Affen, die alles so geschickt nachahmen können, dass man oft monatelang daran glaubt..." (zit. nach Gross, S. 398). 1947 als Zeuge und potentieller Angeklagter nach Nürnberg ins Justizgefängnis geschafft, vertraut Schmitt am 17. 8. 1949 seinen Notizen über seine „neuen Herren" an: „Ich habe bis heute, 5 Jahre lang, noch niemals mit einem Amerikaner gesprochen, sondern nur mit deutschen Juden, mit Herrn Löwenstein, Flechtheim und ähnlichen, die mir durchaus nicht neu waren, sondern die ich schon lange gut kannte. Ein sonderbarer Herr der Welt, dieser arme Yankee, neumodisch mit seinen uralten Juden...immer nur mit deutschen oder österreichischen Juden" (zit. nach Gross, S. 343). Schmitt hielt an einer Strategie fest, „die man als Struktur des politischen Antisemitismus nach dem Holocaust bezeichnen kann", so Gross. Das bedeutet, sich selbst als das eigentliche Opfer zu stilisieren: „Ich kenne die vielen Arten des Terrors, / Den Terror von oben und Terror von unten, / Terror auf dem Land und Terror aus der Luft, / Terror legal und außerlegal, / Braunen, roten und gescheckten Terror, / Und den schlimmsten, den keiner zu nennen wagt" (zit. nach Gross, S. 352). Fast schon weinerlich sieht er sich als Opfer der „Emigranten": „Mir geschieht immer nur Unrecht; ich bin hors la loi und vogelfrei...Sie werfen uns den Emigranten zum Fraße hin...Die Emigranten... führen den gerechten Krieg, das Schauerlichste, was menschliche Rechthaberei erfunden hat... Ich habe keine Lust, die Hassaffekte dieses Menschentypus zu meinen bereits überstandenen Verfolgungen zusätzlich auf meine arme Person zu lenken" (zit. nach Gross, S. 354). Die Juden erscheinen nun als die eigentlichen Sieger des 2. Weltkrieges: „Und Nürnberg? Hiroshima? Morgenthau? / Zu Isidore Isou: Sie reden zwar viel von Eliten / doch ahnen die meisten kaum: / es gibt nur noch Isra-Eliten / im großplanetarischen Raum" (zit. nach Gross, S. 371).

Es wird Zeit, zum Ende zu kommen, die Sache ist zu eklig geworden. „Schluß mit lustig", aber anders als der Journalist und christliche Moralapostel Peter Hahne meint. Für Schmitt und die bürgerliche und militärische Elite waren die Juden nicht satisfaktionsfähig. Für die radikale Linke sollten nun endlich Schmitt und Konsorten nicht mehr satisfaktionsfähig sein.

Postskriptum, März 2007

Am 3.3.2007 berichtete die FAZ süffisant über die Verleihung der Marburger Ehrendoktorwürde an Altkanzler Helmut Schmidt: „Die Ehrenpromotion, die der Philosophieprofessor Peter Janich betrieben hatte, hatte im altlinken Marburger Milieu heftigsten Widerspruch provoziert. Auffällig an der Flugblatt- und Internetpublizistik zur Causa Schmidt ist der Schmerzwert der symbolischen Handlung: Im Schülerkreis des marxistischen Politikwissenschaftlers Wolfgang Abendroth, dessen hundertsten Geburtstag der Fachbereich (Gesellschaftswissenschaften und Philosophie) gerade erst gefeiert hat, bewertet man die akademische Ehrung des Mannes, der die regierende Sozialdemokratie verkörpert, geradezu als Schändung des großen Toten". Nun, was immer uns von einem kämpferischen alten Sozialisten wie Abendroth trennt und welche theoretischen Probleme wir mit ihm haben – es ist ihm zu gönnen, dass ihm erspart blieb, diese Ehrung mitzuerleben. Doch aufschlussreich ist die Argumentation in Schmidts Dankesrede. Er „demonstrierte", so die Wiedergabe der FAZ, „an sechs Entscheidungssituationen von der Atomrüstung bis zum Terrorismus..., dass ihm weder die Philosophie eine Hilfe war noch die Bibel. Seinen Begriff vom politischen Handeln fand er im Ausnahmezustand". Der sozialdemokratische „elder Statesman" Helmut Schmidt landet so bei Carl Schmitt. Kant und Popper, die er sonst immer bemühte, reichen anscheinend nicht mehr. Die FAZ zustimmend: „Die Entscheidung bleibt heroische Tat nach aller Vernunft". Kommentar überflüssig.

Dass wir uns wohl trotz des sich ankündigenden Sommers warm anziehen müssen, zeigt auch folgende Meldung: In Carl Schmitts Heimatstadt Plettenberg hat sich ein Förderverein gebildet, der für ein Carl-Schmitt-Denkmal wirbt. Da freut sich Timo Frasch in der FAZ vom 17.3.2007 über diese Würdigung, denn „...mit seinem Freund-Feind-Theorem...schuf er ein Instrument, mit dem sich heute besser denn je politische Realitäten beschreiben lassen". Die Schmitt-Renaissance scheint ihren Lauf zu nehmen...

Frank Rentschler
Eine Kritik „linker" Biopolitik

Zum Buch „Das Leben lebt nicht" der Gruppe Röteln

„Das Leben lebt nicht" heißt ein Sammelband mit Aufsätzen verschiedener AutorInnen, die als Gruppe „Die Röteln" auch als HerausgeberInnen fungieren. Allen Aufsätzen gemeinsam ist die Auseinandersetzung mit poststrukturalistischer Theorie, wobei die von Foucault geprägten Begriffe „Bio-Politik" und „Bio-Macht" im Mittelpunkt stehen. Die Gründe für diese Schwerpunktsetzung werden im Editorial genannt. Erstens wollen die AutorInnen zeigen, dass diese Begriffe ein kritisches Potential enthalten, an das angeknüpft werden kann, selbst wenn der poststrukturalistische Ansatz insgesamt nicht überzeugt. Dies gilt ihrer Ansicht nach allerdings nur, „solange Bio-Macht und Bio-Politik als Begriffe in der Absicht Verwendung finden, das mit ihnen Ausgesprochene als Zumutung zurückzuweisen" (S. 5). Gerade an diesem Punkt sehen die AutorInnen aber im gegenwärtigen Diskurs einen Bruch in der poststrukturalistischen Theoriebildung. Ein zweites Anliegen des Buches ist es daher, diese Umdeutungen durch Enthistorisierung (bei Agamben),

durch affirmative Besetzung (bei Hardt/Negri) oder durch Bestimmung als neutrales Kampffeld (Fantomas-Redaktion) herauszuarbeiten und zu kritisieren. Zum Dritten soll allerdings aufgezeigt werden, dass die gegenwärtigen Interpretationen von Bio-Politik keinen totalen Bruch mit dem Ansatz von Foucault bedeuten, sondern es in seinen Schriften Anknüpfungspunkte dafür gibt. Diese verweisen für die AutorInnen auf generelle Schwächen des theoretischen Ansatzes.

Die genannten Aspekte werden in sechs Artikeln (davon 3 von Andrea Trumann) mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung vertieft. Die grundsätzliche Linie wird im Editorial skizziert. Die AutorInnen sprechen sich gegen den pauschalen Vorwurf aus, wir hätten es bei den Ansätzen mit einer „Heideggerisierung der Linken" zu tun. Dem halten sie entgegen, dass insbesondere Foucaults Verständnis von Staatsmacht, das diese nicht nur an der Möglichkeit von Ge- und Verboten festmacht, sondern an der Wirksamkeit von Diszplinierungsprozessen, die an einer Norm orientiert sind, hilfreich sei, um der Beschaffenheit der Staatsbürger auf die Spur zu kommen. Foucaults Beobachtung, dass durch diskursive Prozesse der Blick auf die Realität entsprechend der Norm vorstrukturiert wird und eine Identifikation mit dem erzeugten Wissen stattfindet, da die Menschen es für die Wahrheit bezüglich ihrer eigenen Existenzbedingungen halten, verweise auf einen wichtigen Aspekt der Subjektivierung. Die Verknüpfung von Körper, Sexualität, Gesundheit und Zugehörigkeit zu einem darauf basierenden Kollektiv als Ausdruck der Realisierung eigener Individualität könne mit Foucault als Mechanismus der kontrollierten Einschaltung der Körper in die Produktionsapparate und die Anpassung der Bevölkerungsphänomene an die ökonomischen Prozesse begriffen werden. „So hatte er Adornos Theorem von der wachsenden organischen Zusammensetzung des Menschen auf seine Art formuliert." (S. 4).

Das Theorem von der wachsenden organischen Zusammensetzung des Menschen wird in Adornos Aphorismus „Novissimum Organum" aus den „Minima Moralia" angedeutet. Die AutorInnen zitieren deshalb auch aus diesem Text.

Sie meinen, dass die Überlegungen Adornos oft falsch interpretiert worden sind, und liefern eine eigene Interpretation: „Während in der liberalen Phase des Kapitalismus auf Grund der ökonomischen Position des Bürgertums die Verfassung der Subjekte vom Schein ihrer Autonomie bestimmt war, nehmen laut Adorno in der tayloristischen Phase die gesellschaftlichen Verhältnisse das Ich so in Beschlag, dass dieses bis in jede einzelne Regung hinein durch die Verhältnisse bestimmt ist. Dies ist oftmals so verstanden worden, dass die Disziplinierung des Selbst verschwunden sei. Genauer wäre es jedoch, von einer neuen Relation von Bewusstsein und Unbewusstem zu sprechen. Dem aktuellen Stand der Naturbeherrschung am Menschen entspricht eine Triebstruktur, in der die Disziplin insoweit zur zweiten Natur geworden ist, als dass von ihr nichts mehr gewusst wird. Ob die Verbreitung des im Mittelpunkt dieses Bandes stehenden und von Foucault geprägten Begriffs Bio-Politik dazu beigetragen hat, dem unbewussten Vollzug der Disziplin entgegen zu wirken, soll an dieser Stelle vorerst offen bleiben." (S. 3)

Diese Frage wird in einem Aufsatz von Justin Monday erörtert und dort im Prinzip verneint. Der von Foucault eingenommene Standpunkt der Kritik sei aufgrund seines Verzichts, Wahrheit zu einem Kriterium zu machen, zu unzureichend, um der von ihm analysierten Vergesellschaftung theoretisch etwas entgegenhalten zu können. Mondays eigener Standpunkt der Kritik und der Rekurs auf eine der Aufklärung zugeschriebene Vernunft wird in Abgrenzung zu Foucault entwickelt, er findet sich jedoch auch in Aufsätzen von Andrea Truman zur Gentechnologie und zum Sozialdarwinismus wieder, in denen es gar nicht um Foucault geht. Auf diese Passagen im Buch soll hier nur am Rande ein-

gegangen werden, sie sind die problematischsten Stellen in dem Band. Denn die dort geübte Kritik an Foucault (bzw. bei Trumann an der Subjektkritik des Post-Strukturalismus) trifft zwar teilweise durchaus reale Schwächen dieser Ansätze, schießt aber insgesamt weit über das Ziel hinaus. Das liegt daran, dass die Kritik von einem ungebrochen positiven Bezug auf die Aufklärungskritik von Adorno ausformuliert wird, damit aber auch deren Schwächen reproduziert. Ambivalenzen der Aufklärung werden überbetont und ein inhärentes Potential herbeiphantasiert, das angeblich ehemals über die bürgerliche Gesellschaft hinauswies, da es auf die Befreiung der Menschen von der Verfallenheit mit der ersten Natur abzielte. Dieses Potential sei erst durch den Faschismus (und die Totalisierung der Gesellschaft als zweite Natur) zerstört worden. Letzterer wird als eine Bewegung gegen den Schein der Freiheit in der Zirkulation begriffen, der als „jüdisch" denunziert werde, wobei die Juden aufgrund der ihnen zugeschriebenen Eigenschaften als autonome Individuen vernichtet wurden, womit auch die Subjektform zerstört wurde, die gegen weitere Zurichtungen widerstandsfähig gewesen wäre. Letztendlich habe die Kritik keine andere Wahl, als diese Subjektform theoretisch zu rekonstruieren.

Es ist meines Erachtens diese Betrachtung, die dazu führt, dass den konstatierten Zurichtungen der Menschen theoretisch kaum etwas entgegengesetzt werden kann. Indem das fehlende Widerstandspotential primär an einem behaupteten Formwandel der Subjektivierung festgemacht wird, nicht aber am bisherigen Fehlen einer grundlegenden Kritik des modernen Subjekts (die der Poststrukturalismus entgegen dem eigenen Anspruch gar nicht liefert), wird auch theoretisch jegliche befreiende Perspektive verbannt. Denn diese Perspektive gäbe es nur durch die theoretische und praktische Entwicklung einer solchen Kritik, die nur zu haben ist, wenn über die Aufklärungskritik von Adorno und Horkheimer hinausgegangen wird. Da die Autorinnen bereits den Gedanken an eine Radikalisierung der Aufklärungs- und Subjektkritik in Richtung einer emanzipatorischen Antimoderne tabuisieren, können sie auch nicht untersuchen, ob die aufklärungskritischen Überlegungen von Foucault dafür ein Potential enthalten, das entfaltet werden könnte, wenn seine Erkenntnisse in den Kontext eine Konzeptes von Fetischverhältnissen gesetzt und damit formanalytisch fundiert werden. Diese Thesen können im Rahmen einer Rezension jedoch nicht weiter begründet werden.

Ich konzentriere mich daher im Folgenden auf die Kritik der Diskursverschiebungen im Feld der Bio-Politik bei Agamben (I), Hardt/Negri (II) und der Fantomas-Redaktion (III), die den Schwerpunkt des Buches ausmacht. Da ich mich der Kritik der AutorInnen weitgehend anschließen kann, werde ich sie ausführlich referieren.

I

Für Felicitas Reuschling zeigt Agambens Begriff von Souveränität, den er aus seinem Verständnis von Biopolitik ableitet, einen Bruch mit dem Ansatz von Foucault. Agambens Anspruch, die Analyse von Foucault weiterzuentwickeln, könne nicht eingelöst werden. „Entgegen der Ankündigung, das Konzept der Bio-Politik von Foucault mit der juridisch/politischen Ordnung zu verknüpfen und weiterzuentwickeln, fällt er deutlich hinter dieses zurück" (S. 69f.).

Hauptgründe sind für Reuschling der ahistorische Begriff vom „nacktem Leben", die kritiklose Anknüpfung an Carl Schmitts Souveränitätsbegriff und die Bestimmung des Lagers als Nomos der Moderne. Der Gehalt der Thesen von Agamben bestehe im wesentlichen darin, „die verschiedenen Formen staatlicher und nichtstaatlicher Gewaltanwendung in Ununterscheidbarkeit aufzulösen." (S. 60)

Reuschling geht dann auf die verschiedenen theoretischen Einflüsse von Agamben ein. Mit Arendt gehe er davon aus, dass die Zunahme

von Flüchtlingen auf eine Krise des Staates verweise. Da Menschenrechte nur als Bürgerrechte verwirklicht werden könnten und dazu nur der Nationalstaat in der Lage sei, sei mit der Zunahme immer mehr Staatenloser die Souveränität des Staates obsolet. Diesen auf Arendt zurückgehenden Strang in Agambens Argumentation hält Reuschling für nicht plausibel. „Obwohl die Existenz von Nationalstaaten überhaupt erst Flüchtlinge/Staatenlose hervorbringt, versteht Agamben im Anschluß an Arendt den Begründungszusammenhang genau umgekehrt" (S. 61)

Reuschling beschäftigt sich dann weiter mit der Argumentation von Arendt. Diese sieht die große Anzahl von Flüchtlingen in einer Entstaatlichung der Politik begründet. Ausgehend von einem „expansiven Prinzip" in der bürgerlichen Gesellschaft, das sich im Übergang vom Utilarismus zu einem Mittel ohne Zweck zeige, führe dies zur Totalisierung des Staates (mit dem Imperialismus als aggressivstem Ausdruck dieses Prinzips). Der Staat entledige sich aller selber auferlegten Schranken und verliere jeglichen Bezug zur Lebenswelt. Diese wird als bürgerliche Gesellschaft begriffen, in der die Einzelnen nur ihren eigenen Interessen folgen und daher nicht den gesellschaftlichen Zusammenhalt herstellen könnten. Der Schutz der bürgerlichen Gesellschaft sei ursprünglich das Prinzip des Staates gewesen, was die Aufrechterhaltung der Trennung von Staat und Gesellschaft implizierte. Wie Agamben gehe Arendt davon aus, dass „die Totalisierung des ursprünglich zweckrationalen Handelns aus der (bürgerlichen) Gesellschaft selbst kommt" (S. 62), hält den Umschlag aber nicht für zwingend, da er nicht dem Wesen des Staates entspreche. In diesem Punkt bricht Agamben laut Reuschling mit Arendt durch seine Bezugnahme auf Carl Schmitt und nähert sich einer „ordnungsfanatischen Position" (Ebd.) an.

Für Agamben zeige sich das Wesen des Staates nämlich in der Souveränität, die er im Ausnahmezustand geltend mache, weswegen der Blick auf die juristische Normalität den Charakter des Staates verfehle. Für Reuschling führt dieser Bezug auf Carl Schmitt (der die juristische Normalität als „jüdisches Recht" denunziert) nicht dazu, die „durchaus ideologische Konzeption des Nationalstaates" (S. 63) von Arendt kritisch zu überwinden und eine nachvollziehbare „Polemik gegen die Ideologie der Vertragsförmigkeit des Rechts" (S. 67) vorzulegen, sondern nur zu einer unkritischen Haltung gegenüber dem Faschismus. Das liege daran, dass Agamben die Umdeutung des Souveränitätsbegriffs von Schmitt nachvollziehe. Bei Schmitt werde der Ausnahmezustand nicht mehr als Krise der Souveränität begriffen, wie im republikanischen Verständnis. Dort gilt: „Die Proklamation des Ausnahmezustands ist selbst eine ordnungspolitische Maßnahme, die versucht, den Widerspruch zwischen Anspruch und Erfolg des Staatswesens durch die Suspendierung des Rechts wieder in eine (andere) rechtsförmige Ordnung zu bringen" (S. 67).

Agamben kann laut Reuschling sich deshalb der Schmittschen Position anschließen, da er die Normalität des bürgerlichen Staates nicht erfassen könne. Diese lasse sich nämlich nicht über den Ausnahmezustand und die vom Recht Ausgeschlossenen begreifen. Vielmehr müsse der Modus des Einschlusses erfaßt werden. Nur so ließen sich die Ausschlüsse auch historisch spezifizieren. Durch seinen Bruch mit dem Foucaultschen Verständnis von Bio-Macht verbaue sich Agamben diese Einsichten.

Reuschling arbeitet allerdings einen Bruch in der Argumentation von Agamben heraus. Während im Buch „Homo Sacer" die Souveränität des Staates am Ausnahmezustand festgemacht und nicht zwischen unterschiedlichen Staaten unterschieden werde, wechsle er in späteren Aufsätzen die Argumentation. Hier entstehe für ihn die Souveränität des Staates im Spannungsverhältnis von Ordnung und Sicherheit. Dem würden unterschiedliche Charaktere von Staaten entsprechen, die entweder als rechtserhaltende oder als rechtssetzende Gewalt

auftreten könnten. Während die erste durch das Gesetz vorbeugen und vorschreiben wolle und damit Ordnung schaffe, wolle die zweite die Unordnung steuern. „Während die disziplinierende Macht, die man sich wohl als nationale Staatsverfassung vorstellen soll, Räume schließe, führe die Sicherheit zur Öffnung und damit zum Chaos. Ausgehend von dieser naivliberalen Entgegensetzung staatlicher Funktionen erklärt Agamben die aktuelle Politik der USA nach dem 11.9 zur ‚extremen und gefährlichsten Entwicklung von Sicherheitsdenken' (...) Die USA werden damit zu Vorreitern einer historischen Verschiebung hin zur Sicherheitspolitik stilisiert, die als neue planetarische ‚Unordnung' zusammengefasst wird" (S.65).

Nach Reuschling betätigt sich Agamben als „Ratgeber von Old Europe" und empfiehlt diesem durch die „Vorbeugung von Unordnung und Katastrophen" sich „dem Versagen der USA entgegenzustellen" (S. 66). Dies sei nötig, weil sich die Legitimität der Außen- und Innenpolitik der USA auf den Ausnahmezustand stütze, der dem restlichen Planeten durch einen Weltbürgerkrieg ebenfalls aufgezwungen werde. „Agamben verwendet die Begriffe Ausnahmezustand und Weltbürgerkrieg nicht als Feindbegriffe, die selber kritisiert werden müssen, sondern als Maßstäbe seiner eigenen Kritik. Deshalb mündet die intendierte Kritik der Gewalt in einen Appell an die europäische staatliche Gewalt. In der Gleichsetzung von Unordnung und Weltbürgerkrieg drückt sich eine Polemik gegen die Resultate der kapitalistischen Ordnung aus, ohne das Prinzip dieser Ordnung selber in Frage stellen zu wollen" (S. 67f.).

Das zeige sich dann auch in den Lösungsvorschlägen. Agamben will den Flüchtling zum Träger einer neuen Ordnung machen und leitet seine Fähigkeit aus der Bestimmung des nackten Lebens ab. „Der Flüchtling steht in der strukturellen Analogie zur Multitude bei Negri der Souveränität gerade angesichts der Durchdringung aller Lebensverhältnisse durch die Biomacht nicht mehr einfach negativ gegenüber, sondern erweist die Unordnung der gegenwärtigen Lebensformen. Während Negri die Möglichkeit zur Veränderung in der Produktivität der Multitude entdeckt, enthüllt das nackte Leben des Flüchtlings für Agamben den Abstand von Nation und Nativität" (S. 70f.)

Aus dieser Diskrepanz werde nun ein Widerspruchspotential abgeleitet, das es zu entfalten gelte. Dies sei sozusagen die verborgene Seite der Biomacht. Die Biomacht werde zu „einem Prinzip der Befreiung erhoben, das ganz tief in allen stecken soll. Dies wird als irreduzible Substanz vorgestellt, die unter allen gesellschaftlichen Unterschieden und Ausschlüssen verborgen sei" (S. 71). Im Namen dieser Biomacht werde die Überwindung nationalstaatlicher Vergesellschaftung gefordert. „Diese Art von scheinbar konstruktiver Lösung mündet in realpolitische Forderungen und unklare Formulierungen, bei Agamben in die Suche nach Lebensformen. Das große Wir der Biomacht versagt sich wegen der Forderung nach Immanenz der radikalen Negation des Bestehenden und entdeckt statt dessen die Biopolitik als Politikfeld, das es zu bearbeiten gelte. Eigentlich sind wir alle das nackte Leben" (S. 72)

Das nackte Leben werde somit zum Appell nach sozialer und rechtlicher Inklusion, der aber genau das Gegenteil bewirke: „Die scheinbar realistisch konkrete Einforderung eines Existenzrechts (oder das Recht auf globale Mobilität bei Negri) hat leider den Haken, dass auch eine progressive Konstruktion von Bürgerschaft die Überflüssigkeit von immer mehr Menschen für die kapitalistische Reichtumsproduktion, deren Segregation und Ausschluß nicht zum Verschwinden bringt, sondern durchzusetzen hilft" (S. 72f.)

Auch Andrea Trumann kritisiert Agamben und konzentriert sich dabei auf dessen Unfähigkeit Euthanasie, Rassismus und Antisemitismus zu begreifen. Generell sieht sie ein Defizit in auf den Post-Strukturalismus zurückgehenden Rassismustheorien darin, dass diese den Antisemitismus unter den Rassismusbegriff sub-

sumieren, daher dessen Eigenständigkeit nicht begreifen könnten. Durch die Manier, verschiedene Phänomene unter einem Begriff zu subsumieren, würden „die unterschiedlichen Motive vergessen, die zur Ermordung führen und die (...) auf jeweils verschiedene Ressentiments im Subjekt verweisen“ (S. 106)

In diese Kritik schließt Truman Foucault mit ein, da dessen undifferenzierte Betrachtung den Antisemitismus verfehle. Das liege auch daran, dass er den Antisemitismus nicht in Bezug zur warenförmigen Vergesellschaftung setzen könne, was Truman selber mit Postone versucht, ohne freilich auf die Defizite von dessen Analyse einzugehen (siehe dazu den Artikel von Martin Dornis in EXIT!, Heft 3)

Hier soll aber nur die Kritik an Agamben etwas ausführlicher besprochen werden. Wie bei Reuschling setzt die Kritik daran an, dass Agamben die Souveränität des Staates an der Herstellung des nackten Lebens festmacht und die Prinzipien des Einschlusses und die daraus resultierenden Ausgrenzungen nicht begreifen könne. Agambens Irrtum beruhe darauf, dass er die Nativität für die Grundlage des bürgerlichen Subjekts halte, die qua Verrechtlichung in qualifiziertes Leben überführt werden müsse.

Dem hält sie entgegen: „Das Fundament des bürgerlichen Staatssubjekts war nicht die Geburt, sondern die Vernunft. Die Vernunft sollte den Staatsbürger befähigen, die bürgerliche Ordnung mit ihren Gesetzen einzusehen und sich nach ihnen zu richten und zwar durch Kontrolle der eigenen Natur. Gerade denjenigen, die von der aktiven Beteiligung an den Staatsgeschäften ausgeschlossen waren, wie zu Beginn der bürgerlichen Gesellschaft die Frauen, die Arbeiter oder die Schwarzen, wurde die Vernunft, wenn nicht abgesprochen, so doch nur als vermindert zuerkannt. Sie wurden nicht als nacktes Leben produziert, das straflos getötet werden darf, sondern galten auf je unterschiedliche Weise als minderwertige Subjekte. Das, was die Gleichheit des bürgerlichen Subjekts ausmacht, ist seine Vernunft. Da die Vernunft im einzelnen Bürger immer den bürgerlich vernünftigen Staat repräsentierte, bedeutet das immer auch eine Unterwerfung unter das herrschende gesellschaftlich Allgemeine. Mit dieser Abstraktion, durch die man erst zum vernünftigen Staatsbürger wird, verhält sich das Subjekt zum wirklichen Menschen als Realabstraktion. Hier findet sich wieder, was Agamben als qualifiziertes und bloßes Leben beschreibt, in seinen Begriffen: bios und zoe. Doch das qualifizierte, also das verrechtlichte Leben war nie allein Träger von Rechten, sondern dieses qualifizierte Leben, das vernünftige Subjekt, bringt den Rassismus selber hervor. Denn die bürgerliche Gleichheit ist nur zu haben durch die Ausgrenzung all dessen, was im Subjekt nicht im Sinne der Vergleichbarkeit als Arbeitskraft und Staatsbürger aufgeht, und was als zu kontrollierende Natur erscheint. Der Zwang, diese im Sinne der Verwertbarkeit disziplinieren zu müssen, führt zum Hass auf all diejenigen, die angeblich das leben können, was man sich selbst versagen muß: Zum Hass auf die vermeintliche Faulheit der Schwarzen, die vermutete Anhäufung von Geld ohne Arbeitsleistung bei den Juden und das Versorgtwerden ohne Arbeitsleistung bei den Behinderten“ (S. 116f.).

Konsequent werde bei Agamben „das antisemitische, behindertenfeindliche und rassistische Subjekt ausgeklammert“ (S. 116). Nicht ein subjektiver Wille habe für Agamben zur Vernichtung der Behinderten und der Juden geführt, „sondern allein die Durchsetzung der souveränen Macht“ (S. 119).

Bezüglich der Euthanasie-Programme sei die Fehleinschätzung Agambens aber nicht nur darauf zurückzuführen, dass er das Subjekt nicht begreife, sondern auch in seiner unkritischen Haltung zu dem Vorfall selber. „Agambens eigene Position bezüglich der Euthanasie bleibt leider im Dunklen. Seine unsägliche Bemerkung von den ‚humanitären Gründen‘ und ‚vom guten Glauben‘, mit dem seiner Meinung nach sowohl Binding und Hoche als auch Hitler den ‚Gnadentod‘ für Behinderte gefordert hätten,

läßt nichts Gutes erahnen. Bekräftigt wird seine zumindest ambivalente Haltung noch dadurch, daß er zu der seiner Ansicht nach schwierigen Euthanasie-Debatte keine Stellung beziehen will. Seine Position hinsichtlich der Behinderten bleibt unklar und damit vollkommen unangemessen: Fallen diese Morde bei ihm jetzt unter Verbrechen oder ‚Gnadentod'?" (S. 121)

Bei der Behandlung des Antisemitismus stört Truman bei Agamben die „lapidare Feststellung, dass es sich bei den Blutschutzgesetzen und der Vernichtung der Juden kaum um Rassismus geschweige denn um Antisemitismus gehandelt haben könne, da niemand von reinen Rassen spräche und somit nicht die Befreiung der einen von der anderen Rasse das Ziel sein könne" (S. 125).

Trumann hält dem (gestützt auf die Interpretation mehrerer NS-Rassentheoretiker) entgegen, dass die Juden ohnehin nicht als „reine Rasse" konstruiert wurden, sondern als „Gegenrasse". Entsprechend der NS-Ideologie seien sie zu einer „organischen Einheit" nicht fähig, weswegen sie sich nur parasitär in andere Rassen einnisten könnten. Ihr Vernichtung sollte daher durchaus ein Beitrag zur Reinheit der eigenen Rasse sein. Dieser wurde zwar eine biologische Substanz unterstellt, ihre Herstellung aber vorwiegend als politisches Projekt begriffen, das zu einer „edleren Entwicklung" (Hitler) der Deutschen führen sollte.

Trumann interpretiert dies so, dass die völkische Aufwertung auf die Optimierung des leistungsfähigen deutschen Arbeiters abzielt, der sich im Sinne der Leistungsfähigkeit des Staates diszipliniert. Doch weder die rigorosesten Eugenikprogramme noch die striktesten Sterilisationsgesetze würden die Selbstdisziplinierung der Subjekte überflüssig machen. Das Programm sei nur durchzuhalten, wenn deren Leiden in diesem Prozess nach außen projiziert würde und in entsprechenden sozialen Projektionen seinen Ausdruck finde.

Bezüglich der Eigentätigkeit des Subjekts und der daraus resultierenden Bereitschaft, Grausamkeiten zu befürworten oder selber zu begehen, lasse sich eine Diskrepanz im Verständnis von Bio-Macht zwischen Foucault und Agamben konstatieren: „Während bei Foucault im NS neben dem Staat und den Institutionen alle Deutschen durch die Möglichkeit der Denunziation als potentielle Täter gelten, kennt Agamben nur Opfer. Dementsprechend gibt es auch niemanden, der schuldig oder verantwortlich ist für die Vernichtung der Juden und der Behinderten, denn sie sind schließlich durch die souveräne Macht produziert und vernichtet worden. Dies ist nicht Ausdruck eine subjektiven Willens, sondern wird als unhistorisch und ontologisch gedacht. Damit bietet Agamben der deutschen Tätergesellschaft objektiv eine Möglichkeit zur Entlastung" (S. 127).

II

Die in den letzten Zitaten von Reuschling angedeuteten strukturellen Analogien zu Agamben bei Hardt/Negri werden in einem Aufsatz von Andreas Benl behandelt, dem ich mich jetzt zuwende.

Benl referiert zunächst die Grundthesen von Hardt/Negri in „Empire". Dort gehen sie davon aus, dass der Kapitalismus aus nationalen Regulierungsformen herausgewachsen ist. Die neue Weltordnung zeige sich in der zunehmenden Bedeutung internationaler Organisationen. Die Globalisierung sei allerdings keineswegs ein friedlicher und harmonischer Prozess. Vielmehr orten sie die Wiederbelebung altrömischer imperialer Rechtstraditionen, wobei der USA eine zentrale Rolle zukomme.

Die Macht der USA beruhe aber nicht auf der Übernahme des traditionellen europäischen Territorialimperialismus, sondern auf einer neuen netzwerkartigen Konstitution, die den linearen und hierarchischen Souveränismus der europäischen Nationalstaaten ablöse. Dass sich so gegen Europa ein neues Empire herausbilde, werde von Hardt/Negri begrüßt.

Benl geht dann auf die Hintergründe dieser

Position ein: „Dieses Heldenlied des über Old Europe hinwegschreitenden Empire-Kapitalismus ist nicht als Selbstzweck gedacht. Denn das Telos von Hardt/Negris Empire ist die ‚Multitude' – das erweiterte und neu zusammengesetzte globale Proletariat. Die technische Entwicklung, die ökonomischen und politischen Strukturen des postmodernen Kapitalismus erforderten Autonomie und Kooperation, statt Zentralisation und Disziplinierung. Die Autoren fassen die neuen Produktionskonzepte in Anlehnung an postoperaistische Theorien aus Italien und Frankreich im Begriff der ‚immateriellen Arbeit'. Dieser Begriff bezieht sich einerseits auf die Informatisierung der Produktion, anderseits auf die Ausweitung der ‚affektiven Arbeit' zwischenmenschlicher Dienstleistungen (Hardt/Negri nennen Gesundheitsdienste und Unterhaltungsindustrie als Beispiele). Obwohl die ‚affektive Arbeit' im Gegensatz zur ‚immateriellen' nur schemenhaft bestimmt wird, kommt ihr in ‚Empire' eine wichtige Bedeutung als Platzhalterin der ganzen Fülle ‚des Lebens' zu. Während das Internet für Hardt/Negri die technische Grundlage globaler Kooperation ist, wird die ‚Produktion und Manipulation von Affekten' (...) zum eigentlichen Vorschein der globalen Assoziation freier ProduzentInnen." (S. 37)

Für Hardt/Negri drücke sich hierin der positive Charakter der Bio-Macht aus, die in Abgrenzung zu Foucault bestimmt werde. „Während Foucault in der Bio-Macht das strukturelle Komplement zur Disziplinarmacht sieht, versuchen Hardt/Negri diese Begrifflichkeiten auf ein historisches Telos hin auszurichten: Die Disziplinarmacht sei der frühkapitalistisch historische Vorläufer der Bio-Macht, sie ‚sperrte Individuen in Institutionen ein, vermochte aber nicht, sie vollständig im Rhythmus produktiver Tätigkeit und produktiver Vergesellschaftung zu konsumieren'. Erst wenn ‚Macht vollkommen biopolitisch ist' werde ‚die Gesellschaft selbst zur Machtmaschine' (...), in der die Disziplinarmechanismen von den Subjekten vollständig internalisiert seien" (S. 40).

Da dies inzwischen so sei, sehen Hardt/Negri laut Benl die besten Chancen für eine kommunistische Vergesellschaftung. Benl moniert, dass bei dieser teleologischen Betrachtung der Biopolitik die „Beschäftigung mit dem autoritären Staat im Allgemeinen und der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft im Besonderen" (ebd.) unter den Tisch falle. Würden Hardt/Negri sich darauf einlassen, müsste ihnen auffallen, dass vieles, was die Autoren als Voraussetzung für den Kommunismus ansehen, dort grundgelegt wurde. Dies auszublenden sei auch ein Problem von Kritikern von Hardt/Negri, was Benl an einem Text von Detlef Hartmann zu verdeutlichen versucht.

Auch Hartmann argumentiere von einem operaistischen Ansatz aus. Wie einer der Autoren, Negri, gehe er davon aus, dass der Grund für die Geschichte von Akkumulation und Krise nicht im Kapital, sondern in den wirklichen Kampfbedingungen der Klasse zu suchen sei. Negri habe jedoch Klassenverrat begangen. Von diesem Standpunkt aus entfalte Hartmann seine Kritik, die „auf phänomenologischer Ebene vieles für sich" (S. 43) habe. Das operaistische Vokabular werde laut Hartmann „zum Zwecke einer Selbstverständigung der postmodernen kapitalistischen Funktionseliten im Konkurrenzkampf mit den alten Eliten einerseits, vor allem aber für den ‚Krieg gegen die Unterklassen, gegen die sozialen Objekte der postmodernen Globalisierung' entwendet. (...) Hardt/Negris Rhetorik weise deutliche Paralellen zur ‚Herrenpropaganda' der präfaschistischen Denker des 19. und frühen 20. Jahrhunderts auf. Die Multitude beschreibe keineswegs das globale Proletariat, sondern eine (imaginäre) Volksgemeinschaft der Produktiven" (Ebd.).

Ferner kritisiere Hartmann zu Recht die „antidialektische Eloge auf die Auflösung der Grenzen", die verkenne, dass diese nie nur zu Abschottung, sondern immer auch zur Regulierung von Mobilität, Migration und Gewalt

gedient haben. „Und schließlich ist Hartmann in seiner Kritik des dreisten Abfeierns der ‚affektiven' (Reproduktions)arbeit durch Hardt/Negri als ‚Modernisierung des Sexismus' zuzustimmen" (S. 44).

Benl moniert dann aber, dass Hartmann bei seiner Kritik an der „Faschisierung der Theorie" den Nationalsozialismus und seine Vorläufer genau so ausblende wie Hardt/Negri selber. Hartmann betrachte Nietzsche als zentralen Gewährsmann von Hardt/Negri, dessen Herrenpropaganda sie übernehmen würden. Unberücksichtigt bleibe jedoch ein „Propagandist, bei dem sich Sätze finden lassen, die viel eher Hardt/Negris affirmativen Bezug auf die biopolitische ‚Machtmaschine' entsprechen als der altbackene Antisozialismus Nietzsches" (Ebd.). Benl denkt dabei an Ernst Jünger, „dessen Werk ‚Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt' schon im Titel ausdrückt, dass es hier keineswegs um das Kleinhalten eines selbstgenügsamen Arbeiterstands geht, da ‚wirkliche Arbeiterbewegungen nicht, wie es der Bürger tat (...) als Sklaven-, sondern als verkappte Herrenbewegungen aufzufassen sind ' (...) Selbstverständlich ist dieser ‚Arbeiter' im wesentlichen eine Metapher für den faschistischen Volksgenossen. Doch sowohl die Wahl gerade dieser Gestalt als Prototyp des deutschen Helden, als auch die Suggestivkraft des Arbeits- und Arbeiterkultes nach 1933 stellt die Beschränkung auf Nietzsche als Vergleichsmaßstab in Hardt/Negris Schriften in Frage, damit aber auch Hartmanns von der Geschichte unberührtes Klassenkampfparadigma" (S. 45).

Bei Jünger sei die Propaganda der totalen Unterwerfung unter die Arbeit als Weg zur Freiheit zu finden. Darauf gründe auch der Antisemitismus und ein organizistisches Gesellschaftsverständnis. Alle Motive würden bei Hardt/Negri in modernisierter Form wieder auftauchen.

Beim Herausarbeiten der Gemeinsamkeiten und Unterschiede geht Benl zunächst auf die „biopolitische Machtmaschine" (Hardt/Negri) ein. „Die Verschmelzung von Mensch und Technik, bei Jünger Grundlage faschistischer Utopie, ist für Hardt und Negri der ontologische Garant der Befreiung der Multitude, ohne dass je klar würde, worin diese Befreiung jenseits von Tautologien wie der ‚gemeinsamen Erfahrung der neuen Produktionspraktiken' oder ‚schöpferischer Tätigkeit' (...) bestehen soll. Sie sprechen nicht Jüngers Sprache der Auslese und Ausmerze, sondern eher die einer eugenischen Science Fiction, die von der fröhlichen Wissenschaft einer gelungenen Konditionierung des Humankapitals auf einen reibungslosen Produktionsprozeß hin berichtet, von ‚anthropologischen Metamorphosen', die sich aus der ‚gemeinsamen Arbeitserfahrung und neuen Technologien, die konstitutive Auswirkungen und ontologische Implikationen besitzen' ergeben." (S. 47)

Aufgrund der „theoretischen Eliminierung der Wertform" werde „der Zwang, dem die scheinselbständigen Kreativen oder Heimarbeiter unterliegen", zum „Vorschein des Kommunismus bzw. im weiteren Verlauf zu jenem selbst verklärt" (S. 47f.). Anhand eines Zitates aus „Empire" zeigt Benl, dass für die Autoren nur noch die „Korruption" dem entgegen steht, was sie als positives Merkmal der Biomacht betrachten, nämlich „Körper und Geist" das zu ermöglichen, „was sie zu leisten imstande sind". Für Hardt/Negri ist dies „Wert zu produzieren", da ohne die Wertproduktion ein „Mangel an Sein" zu konstatieren ist, „eine Entfernung des Seins aus der Welt" (S.48).

Wie Reuschling bei Agamben konstatiert Benl bei Hartdt/Negri einen Wandel der Argumentation in späteren Schriften, der aber nicht grundsätzlicher Art sei. „In ‚Mulitude', der 2004 erschienenen Fortsetzung ihres Bestsellers, teilt sich die Welt – mithin: das Empire – in das Lager des Krieges und in jenes von Frieden und Demokratie. Mit großem Augenaufschlag wird festgestellt, dass es seit dem 11. September 2001 zu einer ‚dramatischen Auflösung der zuvor engen, auf Loyalität und gemeinsamen politischen und ökonomischen Interessen gründenden Bin-

dungen zwischen den weltweiten Aristokraten' gekommen sei" (S. 50)

Wie bei Agamben sei für Hardt/Negri die Konsequenz daraus Politikberatung. „So können die Autoren ganz unschuldig fragen, ob es nicht möglich wäre, ‚mit Hilfe von Bündnissen mit den Aristokraten (d. h. mit den europäischen Eliten) ein Programm für Gegen-Empire vorzulegen.'„ (S. 52).

Das ändere aber nichts am Konzept der Multitude, das nach wie vor völlig inhaltsleer bleibe, auch wenn die Autoren nun einige Differenzierungen vornehmen. „Ähnlich leer wie der selbstbestimmte Produktivismus der Menge erscheint ihr politischer Widerstand, den Hardt/Negri entlang der Dichotomie hierarchisch (und damit veraltet) vs. autonom bewerten. So werden in einem Atemzug lateinamerikanische Guerillas, die Roten Khmer, die afghanischen Mudjahedin und die Hamas als ‚überholte Organisationsformen' verworfen (...) Die Intifada hingegen (und es wird hier nicht einmal der Political Correctness halber ein Unterschied zwischen erster und zweiter gemacht) zeige neben dem Zapatismus Tendenzen zur Organisationsform eines verteilten Netzwerks, insofern es kein Befehlszentrum, dafür ein Maximum an Autonomie der verschiedenen Teilbereiche gibt', was für Hardt/Negri bereits ein antiautoritäres Gütesiegel darstellt" (S. 53).

Für Benl haben Hardt/Negri „mit ihrer affirmativen Verknüpfung der subjektiven und materiellen Voraussetzungen von postmodernem Kooperativismus, ‚selbstbestimmter' trikontinentaler Elendsverwaltung in ihren brutalsten Formen und europäischer Burgfriedenspolitik die wichtigsten Phänomene benannt, gegen die sich heute alle Bestrebungen zur Verhinderung eines Zustands richten müssen, in dem die Menschheit endgültig zum mit sich selbst identischen ‚Subjekt-Objekt der Repression' (Horkheimer/Adorno (...)) geworden wäre" (S. 55f.).

III

Während Biopolitik und Biomacht bei Hardt/Negri eindeutig positiv bestimmt sind und nur „die Korruption" verhindere, dass sie ihre segensreichen Wirkungen entfalten, wird sie von der Fantomas-Redaktion als neutrales Politikfeld bestimmt, das sowohl von links wie von rechts besetzt werden könne. Angeblich gehe es bei Biopolitik um Themen wie Körper, Medizin, Gesundheit, Krankheit und Tod, die in bisherigen linken Diskursen und Praktiken unterbelichtet seien..

Justin Monday kann sich über dieses Verständnis von Bio-Politik nur wundern. „Das macht stutzig. Ist wirklich nichts über die Richtung einer Politik gesagt, die ‚Menschenakkumulation mit der Kapitalakkumulation' abzustimmen vermag? Noch problematischer wird eine solche Formulierung mit der Erinnerung daran, dass die – in Foucaults Sprache – Diskurse, deren Analyse ihn zu den Bezeichnungen Bio-Macht und Biopolitik führen, die der Rassenbiologie sind." (S. 138)

Die Themen der Rassenbiologie seien „Eugenik, Euthanasie, Bevölkerungspolitik, Rassenhygiene, Volksgesundheit, Aufartung des Volkskörpers". Das könne nicht ausgeblendet werden. „Die Behauptung eines an sich richtungslosen Politikfeldes mit dem Namen ‚Biopolitik' geht einher mit einer Abstraktion von den konkreten Praxen und dem Inhalt der Diskurse, die mit ihm benannt werden." (S. 139)

In übrigen stimme es auch nicht, dass diese Themen von links vernachlässigt worden seien, was Monday in einem Rekurs auf „linke" Eugenikdebatten nachweist. Er kommentiert: „Ein wenig mehr Unterbelichtung in Sachen Körper, Medizin und Gesundheit wäre hier sicherlich wünschenswert gewesen" (S. 140).

Monday verweist dann darauf, dass noch 1994, in dem von feministischen Autorinnenen herausgeggebenen Band „Gender-Killer", die Ablehnung jeglicher Form von Bio-Politik gemeinsame Grundlage aller Beiträge war und di-

ese Position auch sonst die vorherrschende in linken Diskursen dieser Zeit war.

Er geht dann aber der Frage nach, ob die Diskursverschiebung tatsächlich einen vollständigen Bruch mit dem Ansatz von Foucault bedeutet, oder ob bei diesem nicht Einfallstore für die Verschiebung zu finden seien. Er kommt dabei zu dem Schluß, dass „eine Verteidigung Foucaults gegenüber seinen LiebhaberInnen" (so der Untertitel seines Aufsatzes, der auf die Fantomas Redaktion abzielt) nur möglich sein wird, wenn Foucaults Ansatz selber kritisch überarbeitet werde.

Er zeigt dann, dass Foucaults Analyse der Bio-Politik zu sehr um das „Sexualitätsdispositiv" kreist, und daher für aktuelle Formen der Bio-Politik unbrauchbar wird. Dies verweise aber auch auf grundsätzliche Mängel seiner kritischen Methode, die auf einem defizitären Machtbegriff beruhe, der Wahrheit und Macht nicht auseinanderhalten könne. Monday spricht damit durchaus reale Probleme in der Theorie von Foucault an, aus der sich die Notwendigkeit ergibt, Foucaults Analyse auf Basis eines nicht soziologistischen Herrschaftsbegriffs, der sich auch von Foucaults Machtbegriff deutlich unterscheidet, kritisch zu reformulieren. Mondays Versuch nachzuweisen, dass dies durch einen (ungebrochen positiven) Rekurs auf die „Dialektik der Aufklärung" geschehen könnte, überzeugt aber nicht, die Gründe sind in der Einleitung zu diesem Text erwähnt worden. Wahrscheinlich wäre aus einem Foucault, der nicht durch die Scheuklappen der kritischen Theorie gelesen wird, mehr herauszuholen gewesen. Doch trotz dieser hier nur angedeuteten Defizite ist das Buch sehr lesenswert.

die röteln (Hg.), „Das Leben lebt nicht. Postmoderne Subjektivität und der Drang zur Biopolitik." Berlin 2006. 189 S.; Verbrecher Verlag; ISBN: 3935843526; Preis: 14,00 EUR

Claus Peter Ortlieb

Fetisch unser

Zur Fetisch-Ontologie in Hartmut Böhmes „Fetischismus und Kultur"

„Fetischisten sind immer die anderen – so war es immer. Aber so ist es nicht." (16)[1*]

Das Buch von Hartmut Böhme: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne* hat im August und September 2006 im Feuilleton verschiedener einschlägiger Medien (ZEIT, Deutschlandradio, Süddeutsche Zeitung, Neue Zürcher Zeitung) begeisterte bis euphorische Rezensionen erhalten. Dafür gibt es gute und andere Gründe. Zu den guten zählt sicher, dass das Buch sich mit dem Fetischismus eines unterbelichteten, für das Verständnis der modernen Gesellschaft gleichwohl essentiellen Themas annimmt und dass es in detaillierter Kenntnis der Quellen, dennoch nie trocken und in weiten Teilen brillant geschrieben ist, ein bildungsbürgerliches Lesevergnügen. Die anderen Gründe für die Begeisterung der Rezensenten liegen meines Erachtens darin, dass das Buch eine Entlastungsfunktion erfüllt, indem es die von Adorno / Horkheimer in der „Dialektik der Aufkärung" formulierte Kritik ins Positive wendet:

„*Wir vertreten die These, dass es gerade die universell wuchernden fetischistischen Mechanismen sind, die auf unklare, bisher kaum ana-*

1 Hartmut Böhme: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek 2006; die kursiv gedruckten Zitate stammen aus diesem Buch (Seitenzahlen in Klammern)

lysierte Weise die modernen Gesellschaften integrieren. Wenn Moderne und Fetischismus aber zusammengehören, dann muss eine Theorie revidiert werden, die den Fetischismus als Perversion, falsches Bewusstsein, Warenverblendung, Primitivität oder Aberglauben, kurz: als Sozialpathologie diagnostiziert." (25)

Der Fetischismus ist demnach die andere, zunächst dunkle, von Marx, Freud u. a. nach und nach ins Licht gezerrte und heute unübersehbare Seite der Aufklärung. Und deshalb sei er, von extremen Ausuferungen wie dem exemplarisch hervorgehobenen Stalin-Kult (258 ff.) einmal abgesehen, nicht zu kritisieren. Richtig daran ist, dass man schwerlich aus der Position der einen Seite einer Medaille deren Kehrseite kritisieren kann. Wird damit aber Kritik am modernen Fetischismus schlechthin obsolet? Das wäre nur dann schlüssig, wenn die „lichte" Seite von Moderne und Aufklärung sich nicht oder allenfalls hinsichtlich der Verkennung ihres dunklen „Anderen" kritisieren ließe. Darin, dass Kritik an sich immer schon den Standpunkt der Aufklärung einnehmen müsse und dieser daher die Diagnose „*Perversion, falsches Bewusstsein, Warenverblendung, Primitivität oder Aberglauben*" gar nicht gestellt werden könne, scheint eine von Böhme für selbstverständlich gehaltene und daher unausgesprochene Voraussetzung des Buches zu bestehen. In ihr liegt seine fundamentale Schwäche.

Fetischismus und Moderne

Seit dem im Alten Testament verewigten Tanz ums goldene Kalb und dem von den mosaischen Gesetzestafeln verordneten Bilderverbot gehören der magische Gebrauch von Fetischen und seine Unterdrückung oder doch zumindest Eindämmung zu den Leitmotiven der jüdisch-christlichen Tradition. Besonders ausgeprägt ist dieser Gegensatz im katholischen Mittelalter mit seiner Hohen Theologie auf der einen, dem Ikonen- und Reliquien-Kult auf der anderen Seite, letzterer wegen seines auf die Körperfragmente von Heiligen gerichteten Begehrens von Böhme treffend als „*Toten-Eros*" (171) gekennzeichnet. Unklar ist, ob es sich um religiöse Ambivalenz oder doch eher eine gelungene Synthese handelt. Unbestritten ist aber wohl, dass die Ausbreitung des Christentums sich dieser Doppelbödigkeit wesentlich verdankt.

Mit ihr soll es seit Beginn der Neuzeit vorbei sein, so jedenfalls das Selbstverständnis der Aufklärung. Dazu tragen wesentlich die Naturwissenschaften bei, die Böhme zu Recht zum „*Kern der Moderne*" (84) zählt. Die Dinge haben zurück zu treten, sie werden zu „Tatsachen", zu denen aber nur zählt, was sich „*im Rationalitätsregime des Subjekts*" (92), der experimentellen Anordnung also, hervorbringen lässt.

„*Die Moderne ist ein permanenter Bilderkrieg, in der alles, was sich nicht der Rationalität von Tatsachen fügt, als Fetisch denunziert und zerstört werden muss. Tatsachen und Fetische sind komplementär zusammengehörend. Fetische sind solche Dinge, denen von unaufgeklärten Gläubigen Lebendigkeit, Kraft, Tätigkeit zugeschrieben wird, die <in Wahrheit> nicht ihnen zukommen, sondern auf sie projiziert würden: durch projektive Identifikation. Fetischismus ist danach ein Glaube, der die Freiheit des Subjekts vernichtet und es selbst zum Sklaven macht.*" (91)

Böhme entwickelt diesen Gedanken in positivem Bezug auf Bruno Latour[2], welcher ihm allerdings noch eine besonderen Wendung gegeben hat:

„*Die* self-deception *hat nicht den Fetisch-Gläubigen erfasst, der sehr wohl weiß, dass Fetische <gemacht> sind, sondern Anti-Fetischisten. Der vom Glauben an die Fetische Besessene ist derjenige, der sie in seiner Wut zerstören muss. Erst die Zertrümmerung macht die Idole und Fetische zu jener bedrohlichen Macht, die über magische Kräfte verfügt. In der Wut der Zerstörung verbirgt sich ein Glaube, der denjenigen der <Primitiven> weit übertrifft, die mit Fetischen ein kooperatives Kollektiv bilden. Der moderne An-*

2 Bruno Latour: *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaften*, Frankfurt 2000

tifetischismus täuscht sich darüber, dass die gereinigten Tatsachen, die er anstelle der Fetische setzt, eben die Fetische sind, die er selbst gemacht hat." (92)

Wegen der referierenden, diskurs-analytischen Darstellungsweise Böhmes ist nicht immer klar, welche Position er selber einnimmt. Der hier Bruno Latour zugeschriebene Gedanke, dass nämlich die Anti-Fetischisten erst die wahren Fetischisten seien, ist freilich für das gesamte Buch zentral. Er wird in der Folge über das ursprüngliche, auf das Verhältnis von Aufklärung und Vormoderne bezogene Konzept weit hinaus getrieben und nicht nur am religiösen Fetischismus, sondern auch am Warenfetischismus und schließlich an der Fetischismuskonzepten der Sexualwissenschaft und Psychoanalyse erprobt. Dieses Vorgehen baut sich seine Fallen selber, die zu umgehen Böhme nicht immer gelingt. Sie bestehen darin, dass die Anwendung theoretischer Konzepte stets in Gefahr ist, ihre Gegenstände gewaltsam zu subsumieren, sie also in das eigene Schema zu zwingen, ohne dass dieses ihnen wirklich adäquat wäre. Böhme spricht in dem Zusammenhang hin und wieder von „*Theoriefetischismus*", bezieht diesen Terminus aber an keiner Stelle auf sein eigenes Vorgehen.

Unproblematisch erscheint mir dieses in Hinblick auf den Vorwurf des religiösen Fetischismus, der sich nach außen, also an vormoderne Sozietäten richtet, woraus dann die Aufklärung ihr Selbstbewusstsein saugt. Das Wort „Fetisch" entsteht zu Beginn der portugiesischen Kolonialgeschichte Afrikas und bezieht sich auf unverstandene magische Praktiken der dort bereits kolonialisierten Bevölkerung. Böhme weist darauf hin, dass diese Praktiken, seit sie von Europäern beobachtet wurden, vermutlich synkretistisch gewesen sind, also durch Vermischung der ursprünglichen Religionen mit dem Katholizismus entstanden, denn von Anfang an waren die Missionare mit von der Partie und beeilten sich, die heidnischen Dinge und Gebräuche durch die eigenen zu ersetzen. Protestantischen Händlern fielen denn auch die Ähnlichkeiten zu katholischen Kulthandlungen sofort ins Auge.

Schwerer noch wiege das mangelnde Verständnis für die kolonialisierten Kulturen und die Einbettung der rituellen Handlungen in ihr soziales Gefüge. Deren Denunziation als fetischistisch sage deshalb mehr über ihre Urheber aus als über den Gegenstand, auf den sie sich bezieht. Die Karriere des Fetischismus-Konzepts, von seinen peripheren Anfängen zu einem Schlüsselbegriff des 19. Jahrhundert, ist das eigentliche Thema des Buches. Über die „Primitiven" lasse sie kaum Erkenntnisse zu, über die Gesellschaft, in der sie stattfindet, aber durchaus:

„*Den Fetischismus aufzuklären, heißt nicht, ihn zu verstehen, sondern ihn zu bekämpfen und aufzulösen. Doch übersehen die Aufklärer bis zu Hegel völlig, dass sie damit blind, also unaufgeklärt, einem kolonialen, kulturzerstörenden Impuls folgen: Es kann gar nicht in den Blick kommen, dass der afrikanische Fetischismus ein komplexes System der Ordnungserzeugung, der Handlungssteuerung, der Grenzbewahrung, des Schutzes, der Angstbewältigung, der symbolischen Sinnstiftung und der rituellen Integration von Gemeinschaften wie Individuen darstellt. ... Ebendies sind Mechanismen, auf die keine, auch keine aufgeklärte und moderne Gesellschaft verzichten kann. Die rabiate Fetischkritik enthält einen hochmütigen, selbstverkennenden und kulturhegemonialen Impuls – und diese Züge haften den Fetischismuskonzepten bis heute an.*" (185)

Jede Kultur bedürfe ihrer Fetische, sonst falle sie auseinander, so lautet die Kernaussage des Buches. Fetische gehörten demnach zur *conditio humana*, allenfalls ihre Art könne von Kultur zu Kultur wechseln.

Die Behauptung eines kulturhegemonialen Impulses aller Fetischkritik und Böhmes darin begründetes Vorgehen hätten allerdings einer genaueren methodischen Selbstreflexion dort bedurft, wo die moderne Gesellschaft selbst der explizite Gegenstand fetischismuskri-

tischer Analysen wird, also bei Marx und Freud, die wiederum differenziert zu betrachten sind. Während Freud und seine Vorläufer den vorgefundenen Fetischismus-Diskurs vom ursprünglichen „primitiven" Objekt bloß in die eigene Gesellschaft hinein verlängern bzw. übertragen, dreht Marx ihn in gewisser Weise um. Böhme scheint nicht so recht zu wissen, wie er sich dazu verhalten soll.

Warenfetischismus

Seine Darstellung im Kapitel „Die Entdeckung des Warenfetischismus bei Karl Marx" jedenfalls bleibt hochgradig ambivalent. Das muss sie auch, weil anders die im Buch vertretene These nicht zu halten wäre, der zu Folge die fetischistischen Mechanismen ein integraler Bestandteil der Moderne seien, diese aber mit „*Warenverblendung*" nichts zu tun hätten. Einerseits feiert Böhme daher den „*glücklichen Augenblick*" der Geistesgeschichte, „*als Marx dieses vibrierende, ebenso theatrale wie kreative Konzept in die Kapitalanalyse einbrachte*" (310), andererseits muss er die damit verbundenen Konsequenzen abwehren. Das ist auch Thomas Assheuer in seiner ZEIT-Rezension aufgefallen, der bei sich eine paradoxe Reaktion registriert: „Böhme (brennt) selbst eine ganze Batterie argumentativer Blendraketen ab und produziert ganz nebenbei ein Stück brillanter Wissenschaftsprosa, die gewiss bald Kult wird. Der Leser bewundert ihn für diese Teufelsaustreibung sehr, während Karl Marx immer sympathischer wird. Dass die gute alte Theorie des Warenfetischismus einen solchen akademischen Abwehrzauber provoziert, beweist nur, wie viel gefährliche Magie noch immer in ihr steckt." Mit solchen Leserreaktionen ist zu rechnen, wenn allzu viel Brillanz die argumentativen Schwächen überdeckt.

Wenn die Anti-Fetischisten die wahren Fetischisten sind, dann kann das auch bei Marx nicht anders sein. Im Abschnitt „Die Fetischisierung des Fetischismus bei Marx" heißt es dazu, bezogen auf Marx' metaphorische Umschreibungen des zinstragenden Kapitals:

„*Ohne Zweifel erzeugt Marx mit solchen zwischen Lebendigem und Totem zwittrig schwankenden Metaphern erst die «Vorstellung» und den «Schein» des Kapitalverhältnisses. Er exemplifiziert dieses Verfahren an Ausführungen von Luther, Richard Price, Adam Müller u. a. über den Zinseszins, sodass es die anderen sind und nicht er selbst ist, der die Verhältnisse begrifflich verzaubert (MEW 25, 407-11). Und ebendiesen Prozess der Verkehrung und Umkehrung belegt er mit dem Terminus «Fetischcharakter».* (326)

Wie anders allerdings man falsches Bewusstsein empirisch belegen soll, als dass man es – wie Marx das tut – vorführt, sagt Böhme nicht. Er sitzt hier gewissermaßen dem Fetischismus (genauer: der Subsumtionslogik) des eigenen theoretischen Ansatzes auf und führt ihn konsequent zu Ende: Fetischismuskritik hat böse Folgen, und bei Marx sind es diese:

„*Die kommunistischen Staaten erlagen demgegenüber umso eher dem Fetischismus und der Idolatrie und wiesen darum so fatale Analogien zu den faschistischen Staaten in Westeuropa auf, weil sie mit der Revolution im Rücken jene Katharsis vollzogen zu haben vermeinten, die ein für alle Mal gegen allen Fetischismus, alle Verkultung, alle Verhexung des Bewusstseins immun machen würde.*" (329)

Nur eine Seite später, im nächsten Abschnitt, in dem Böhme sich auf das Konzept des Warenfetischismus wieder positiv bezieht, heißt es dann allerdings:

„*Ein Jahrhundert hat der Marxismus nicht eigentlich begriffen, was Marx ihm mit dem Warenfetischismus hinterlassen hatte.*" (330)

Das ist richtig. Der Kampf der Arbeiterbewegung richtete sich immer gegen die Ausbeutung und die „ungerechte" Verteilung des Mehrwerts, während der Wert als ein historisch spezifisches und gar fetischistisches gesellschaftliches Verhältnis ein Buch mit sieben Siegeln blieb. Die entsprechenden Teile des „Kapital" wurden daher als unverständlich, esoterisch und letztlich irrelevant abgetan. Wie dann allerdings die auf dieser Basis gegründeten „kommunistischen

Staaten" vermeintlen, einen Fetischismus hinter sich gelassen zu haben, von dem sie gar nicht wussten, dass es ihn gibt, erscheint doch mehr als erklärungsbedürftig.

Der fehlende Gegenstand der Kritik

Die größte Schwierigkeit bei der Lektüre von Böhmes Behandlung des Warenfetischismus besteht darin, dass nicht wirklich deutlich wird, was er selber darunter versteht. Er begnügt sich mit einem kurzen Marx-Zitat und sagt ansonsten, es gehe ihm nicht um „*eine weitere Exegese des Warenfetischismus im Kampf um irgendeine Orthodoxie*" (310). Das ist zwar nachvollziehbar, in seiner Beschränkung bei einem derart „esoterischen", für verschiedene Interpretationen offenen Text aber auch problematisch. Letztlich bleibt es dem Leser überlassen, Böhmes Verständnis dieses Konzepts herauszufinden, was freilich angesichts der Ambivalenz seiner Darstellung eine schier unlösbare Aufgabe darstellt. Mein Eindruck ist, dass Böhme über das traditionelle marxistische Verständnis des Warenfetischs letztlich nicht hinauskommt: Dieser erzeuge einen falschen, dinglichen Schein und lege damit einen Schleier über die wirklichen Verhältnisse der auf Ausbeutung und der Aneignung des Mehrwerts beruhenden kapitalistischen Produktionsweise. Der Warenfetischismus wäre dann allein ein Problem des falschen Bewusstseins und seine Kritik nurmehr Ideologiekritik.

Außerhalb des Kapitels zum Warenfetischismus gibt es an verschiedenen Stellen Bezüge zu diesem Konzept, die es noch weiter reduzieren: Warenfetischismus, so wie er für die Gesamtkonstruktion des Buches ausschließlich eine Rolle spielt, wird von Böhme identifiziert als die Fetischisierung der „*Außenseite der Dinge in der Warenwelt, die sich vom Gebrauchswert abgelöst hat*" (376), hier mit Bezug auf die Objekte des sexuellen Fetischismus:

„*Fetischismus und Idolatrie formieren eine Leidenschaft für Kleidung und Stoffe, Toiletten und Gesten, die nicht nur den Zeitgeschmack der Opulenz betreffen, sondern auch den damit verbundenen Warenfetischismus, wie ihn zeitparallel Karl Marx entdeckt.*" (378)

Oder in anderem Zusammenhang:

„*Die Ware, vom Nimbus der Begierden umspielt, ist das goldene Kalb, um das die Gesellschaft anbetend tanzt. Kapitalismus ist Götzendienst. Im Konsum erweisen wir uns alle als Fetischdiener.*" (114)

Was hier als Warenfetischismus figuriert, wird seit Mitte des 20. Jahrhunderts, also seit es eine Massenerscheinung geworden ist, Konsumfetischismus genannt. Mit dem Marx'schen Konzept des Warenfetischs ließe er sich sicher in Zusammenhang bringen, doch auch dazu bedürfte es noch einiger Vermittlungsschritte. Auf keinen Fall aber *ist* er der von Marx kritisierte Warenfetischismus. Böhme müsste das eigentlich wissen, woher also diese Ungenauigkeit? Das von ihm selbst als „*zusammenfassende Formel*" für den Warenfetischismus bezeichnete, bekannte Marx-Zitat lautet schließlich:

„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen." (MEW 23, 86)

Das gesellschaftliche Verhältnis, der Wert, ist auf die Dinge übertragen. Und dabei handelt es sich *nicht* um eine bloße Imagination, die die gesellschaftliche Wirklichkeit verschleiert, sondern um diese Wirklichkeit selbst, die (in dieser verrückten Gesellschaft) den Menschen als ein nicht zu umgehendes, wenngleich erst durch ihr Handeln in die Welt gesetztes Quasi-Naturgesetz gegenüber tritt. Ihre gesellschaftlichen Beziehungen sind den Menschen damit in grundlegender Weise aus der Hand genommen, auch wenn sie sie nicht *bewusst* aus der Hand gege-

ben haben: „Sie wissen das nicht, aber sie tun es." (MEW 23, 88)

Um es an einem gerade akut werdenden Beispiel handgreiflich zu machen: Es kann seit etlichen Jahren als gesichert gelten, dass der anthropogene Ausstoß von Treibhausgasen in die Erdatmosphäre Klimaveränderungen nach sich ziehen wird, die für große Teile der zukünftigen Menschheit katastrophale Folgen haben wird. Ebenfalls ist schon länger bekannt, was zu tun gewesen wäre, um diese Folgen abzufangen, bzw. jetzt noch getan werden könnte, um sie zumindest abzumildern. Aber wir können es ganz offensichtlich nicht bzw. nur insoweit tun, als das „automatische Subjekt", der Zwang zur Wertverwertung, es zulässt, die sachlich erforderlichen Maßnahmen also auch „ökonomisch realistisch" sind. Entsprechendes gilt für so gut wie alle globalen Probleme, mit denen die Menschheit in diesem Jahrhundert zu kämpfen haben wird. Am Ende wird auch deren Überleben bedauerlicherweise nicht finanzierbar sein. Darin, und nicht in einem noch so idiotischen Konsum, liegt das, was Marx Warenfetischismus genannt hat.

Es kann also überhaupt nicht darum gehen, und darin ist Böhme zuzustimmen, aus der Position eines aufgeklärten Kapitalismus heraus den Fetischismus der jeweils anderen zu brandmarken und ihnen ihre *Nike*-Schuhe, den *Madonna*-Kult (345 ff.) oder gar die Briefmarkensammlung (gibt's die noch?) madig zu machen. Die Frage ist aber zu stellen, ob wir uns dem Warenfetisch weiterhin überantworten wollen, bis er die Menschheit in seinen inzwischen sich abzeichnenden Untergang mitzieht. Das mag nicht Böhmes Thema sein, nur hätte er dann vom Warenfetischismus besser geschwiegen.

Die von Böhme zu Recht betonte Zusammengehörigkeit von Moderne und Fetischismus geht tiefer, als er selber es vielleicht wahrhaben will. Der Aufklärer, der Marx auch war, war er in seiner Kritik des Warenfetischismus gerade nicht. Deswegen erschienen diese Teile des „Kapital" der Arbeiterbewegung ja auch so undurchsichtig und esoterisch. Die Kritik des Warenfetischs richtet sich nicht gegen eine dunkle, irrationale Rückseite, das „Andere" der Vernunft, sondern gegen die Rationalität der Aufklärungsvernunft und des ihr blind (als naturgegeben) vorausgesetzten gesellschaftlichen Verhältnisses, also gewissermaßen das „Licht" der Aufklärung selbst. Das Fetischverhältnis, das Marx aufgedeckt hat, besteht nicht in irgendwelchen aus der Vorgeschichte hervorbrechenden oder von Vernunft und Konvention in Zaum gehaltenen Atavismen, sondern liegt bereits darin begründet, dass die Menschen in ihrer so rational eingerichteten, gesetzesförmigen Welt ihre Interessen rational verfolgen.

Zum Fetischismus-Begriff

Die Frage ist dann eher – und hierin liegt ein Teil der von Böhme rhetorisch überspielten Schwierigkeiten eines Buches über Fetischismus –, ob der Warenfetisch ein Fetisch ist. Fetische im engeren Sinne sind besondere, letztlich heilige Dinge. Insofern ist es dem Begriff nach unmöglich, dass jedes profane Ding, jede Ware zum Fetisch wird. Tatsächlich sind, soweit es sich bei den modernen Fetischen noch um einzelne Dinge handelt, diese der Warenzirkulation gerade entzogen, unveräußerlich (298 ff., 352 ff.).

Marx hat, indem er den Warenfetisch kritisierte, sich dieses „klassischen" Fetischbegriffs nur metaphorisch (und polemisch) bedient, um die vertrackten Verhältnisse der Warenform gedanklich und sprachlich in den Griff zu kriegen. Böhme dreht daraus den Vorwurf der „*Fetischisierung des Fetischismus bei Marx*" (324 ff.), als habe der den Fetischismus, den er kritisiert, erst selber erzeugt oder doch zur Wirkung gebracht. Nun ist aber der Gebrauch von Metaphern wohl nicht an sich zu verdammen, ohne sie gäbe es keine lesbaren Texte. Zu klären wäre nur, ob sie zutreffend sind, im vorliegenden Falle also, ob Marx mit seiner metaphorischen Verwendung des Fetischbegriffs die warenförmige Vergesellschaftung adäquat gekennzeichnet hat. Dazu wäre diese allerdings in den Blick zu neh-

men, was Böhme an keiner Stelle seines Buches tut. Stattdessen wendet er den Fetischismusvorwurf gegen Marx und verkürzt zugleich, um ihn für die eigenen Zwecke handhabbar zu machen, dessen Begriff des Warenfetischs (s. o.).

Mit seiner metaphorischen Rede vom „Fetischcharakter der Ware" hat Marx in der Tat den Fetischbegriff ungeheuer ausgedehnt. Hinter den damit aufgemachten systemischen Begriff des Fetischverhältnisses wird kritische Gesellschaftstheorie schwerlich zurückgehen können, dafür „passt" er einfach zu gut. Ein derart bezeichneter systemischer Fetisch besteht – abstrakt gesprochen – darin, dass Menschen die Regelung ihrer ureigensten Angelegenheiten bis hin zum eigenen Überleben einer äußeren, gleichwohl von ihnen selbst geschaffenen Instanz überantwortet haben, die hinfort die sozialen Beziehungen vermittelt und so ein Herrschaftsverhältnis konstituiert. Diese Ebene wird von Böhme an keiner Stelle seines Buches erreicht, noch nicht einmal in seiner Behandlung des Warenfetischs, den er unzulässig unter den Begriff des aus einzelnen Dingen oder Dingklassen bestehenden Fetischs subsumiert.

Die mir vorliegenden Reaktionen auf das Buch machen deutlich, dass es wichtig ist, diesen Unterschied zu betonen: Ein Fetischverhältnis ist kein Ding-Fetisch, mit dem in welcher Weise auch immer „spielerisch" umgegangen werden könnte. Auf die Möglichkeit eines solchen pragmatischen bis selbstironischen Spiels mit den Fetischen legt Böhme an verschiedenen Stellen seines Buches besonderen Wert. Ob davon für die im letzten Teil des Buches akribisch gesammelten modernen „Ding-Fetische" wirklich die Rede sein kann, bleibe hier dahingestellt. Und ob schließlich die vielen kleinen Fetische wirklich noch nötig sein werden, wenn das umfassende Fetischverhältnis der Wertabspaltung einmal überwunden sein sollte, wird sich gegebenenfalls erweisen.

Knut Hüller
„Ölpreis und Demokratie"

Der ‚Scientific American' gehört nicht unbedingt zur Standardlektüre gesellschaftskritisch eingestellter Individuen, so dass man auf interessante Beiträge ausdrücklich aufmerksam machen muss. Die deutsche Ausgabe (‚Spektrum der Wissenschaft', in jeder Bahnhofsbuchhandlung) publizierte in ihrer Novemberausgabe einen Artikel von Mohssen Massarrat, dessen Titel (s. oben) man nicht direkt ansieht, dass er neben Erkenntnissen über die moderne Gesellschaft auch noch solche über Trends ihrer Wissenschaft enthält. Vor allem deswegen lohnt es sich, hineinzuschauen (alle folgenden Zitate sind dem Artikel entnommen).

Der Ölpreis, das weiss jeder, ist fundamental für das Wirtschaftswachstum. Steigt er schlagartig, verhängt die Marktwirtschaft Sonntagsfahrverbote (70er Jahre). Schwankt er erratisch, gehen spiegelbildlich die Börsenkurse auf und nieder (80er Jahre). Bemächtigen sich Diktatoren der Ölquellen, muss dort unverzüglich eine ölpreissenkende Demokratie restauriert werden (90er Jahre). Es war ein Glück, dass es daneben noch gemäßigte gute Könige gab, die den Fortschritt in dieser Gegend angebracht behutsam und verantwortungsvoll voran brachten. Erst Ölpreis senken, dann über Folter nachdenken. Denkste! Das alles war falsch. Wir müssen umdenken:

„Die Wirtschaft der Industrieländer ist auf Gedeih und Verderb von diesem Rohstoff abhängig; ihre energieintensive Wirtschaftsweise ist weder auf den Rest der Welt noch auf die Zukunft übertragbar und die Destabilisierung des Weltklimas ist wesentlich durch die Verfeuerung fossiler Brennstoffe verursacht."

Mit angemessener Methodik wird die Ursache der Fehlentwicklung aufgedeckt: „All diese Entwicklungen sind auf einen einzigen Zahlenwert zurückzuführen: den Ölpreis."

Wie aber konnte der Ölpreis so aus dem Allgemeinen Gleichgewicht ausscheren, für dessen Neuformulierung ausgerechnet 1983 ein weiterer Wirtschaftsnobelpreis verliehen wurde? Für ein Verständnis des Phänomens müssen wir die Hypothese der guten Könige fallen lassen. Diese waren gar nicht gut, weil auch der niedrige Ölpreis in Wirklichkeit nicht gut, sondern böse war. Ähnliches wurde ja schon von anderen vermutet, zum Glück liegt nur eine korrigierbare ‚Fehlentwicklung' zugrunde: „Dieses unrealistisch niedrige Niveau, das die genannten Fehlentwicklungen ausgelöst hat, ist vorrangig durch politische Faktoren zu erklären. Insbesondere haben die Industrieländer politisch Einfluß auf die Preisentwicklung genommen und die Interessen der Eliten in den Ölförderländern des Mittleren Ostens waren weit von denen ihrer Bevölkerungen entfernt."

Wir sehen auch am Wort ‚unrealistisch', dass grüne Elemente der Kritik noch lange nicht in antikapitalistische umschlagen müssen. Kein ominöses oder bekanntes ‚System' hat die ‚Fehlentwicklung' zuwege gebracht, sondern es waren vorübergehende Faktoren, die außerhalb der Realität angesiedelt sind, zumindest außerhalb derjenigen, die der VWL zugänglich ist. Beruhigend ist, dass man das Phänomen dennoch theoretisch schnell in den Griff bekommt: „Über Jahrzehnte lag dieser [Öl]Preis weit unter dem, was die – richtig interpretierte – neoklassische Wirtschaftstheorie vorausgesagt hatte."

Eine solche Theorie kann man wegwerfen, neu interpretieren oder anpassen. Der Autor klärt zunächst, *warum* alles falsch war: „Als allerdings neoklassische Ökonomen ihre Preis- und Wohlfahrtstheorien auf die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern übertrugen, übersahen sie, dass die Grundvoraussetzung für die Gültigkeit ihrer Theorien, eben die Demokratie, bei vier Fünfteln der Weltbevölkerung nicht erfüllt war."

Die Entscheidung kann so nur noch für die allerletzte Option fallen: „In diesem Artikel will ich eine Theorie des Ölpreises vorstellen, die diese politischen Faktoren mit einbezieht."

Beim alten Stalin hätte man gesagt: ‚Alles Unglück kam daher, dass Verräter den Plan sabotiert haben. Der Plan war immer richtig, und der geänderte noch richtiger, also müssen wir die Verräter liquidieren.' So rabiat ist eine aufgeklärte Gesellschaft nicht. Statt Fortentwicklung des Marxismus/Leninismus betreibt sie die Verbesserung der VWL, und an die Stelle von Sabotage und Erschießung setzt sie andere nichtökonomische Marktmächte: „Wodurch wird der Preis des Erdöls bestimmt? Durch Angebot und Nachfrage, ist die erste Antwort der Wirtschaftswissenschaft, hilft aber nicht richtig weiter. Es kommt darauf an, wie die Anbieter von Öl ihre Preisforderungen bestimmen und am Markt durchsetzen. Die – stark ansteigende – Nachfrage dagegen hätte eigentlich die Preise in die Höhe treiben müssen. Sie tat es nicht, weil die Nachfrager die Preise mit nichtökonomischen Mitteln niedrig hielten."

Wie wäre es nun richtig gewesen? Da helfen nicht Stalin und nicht die MaoTseTung-Ideen, sondern nur streng objektiv gewonnene Erkenntnisse. Nach den heutigen hätte es so sein müssen: „In einem funktionierenden Markt wird der jeweils aktuelle Ölpreis nicht durch die billigste, sondern durch die teuerste Sorte Öl reguliert: Er entspricht den Kosten und Gewinnerwartungen des so genannten Grenzanbieters [...] Man spricht von Grenzkosten (marginal costs) für gerade noch realisierbare Geschäfte."

Also die Verkäufer (genauer: die ‚Grenzanbieter' unter ihnen) bestimmen den Preis im ‚funktionierenden Markt' und sorgen insbesondere dafür, dass er hoch (genug) bleibt. Das hätte man nicht erwartet! Dann müsste der Preis niedrig sein, wenn die Käufer das Feld beherrschen: „Was waren aber die tatsächlichen Grün-

de für die sinkenden Ölpreise?...Die Öleigentümerstaaten des Südens hatten die Kontrolle über ihre Ölquellen bis Anfang der 1970er Jahre buchstäblich an eine Hand voll multinationaler Ölkonzerne übertragen, in der Regel gegen eine vernachlässigbare Gewinnbeteiligung von 10 bis 20 Prozent. Damit übernahmen wirkungsmächtige Akteure der Nachfrageseite das Kommando über das Angebot [...] Die Eliten der Ölstaaten ließen sich von den Ölkonzernen Verträge zur uneingeschränkten Ölausbeutung abtrotzen, weil sie sich ausschließlich von ihren eigenen kurzfristigen Partialinteressen leiten ließen."

Mit all dem „entzogen die Ölkonzerne der Hotelling-Regel die Grundlage." Es ist klar, wie die Argumentation weitergeht: der aktuelle Anstieg der Ölpreise ist die längst fällige Rückkehr zum Normalen, weil sich in den Ölländern die Wende zum wirklich Guten, nämlich zur Demokratie abzeichnet. Dies unterstützt der Autor nachdrücklich, zur Reparatur der Theorie ebenso wie zur Reparatur der Realität: „Ricardos Theorie der komparativen Kostenvorteile und derer neoklassische Varianten sind nicht grundsätzlich falsch, wie die meisten Kritiker des Nord-Süd-Wohlstandstransfers behaupten. Es ist nur eine entscheidende Voraussetzung der Theorie, nämlich die Marktsouveränität der Anbieter, nicht erfüllt.

Es liegt auch im wohlverstandenen Interesse der Industrieländer, die Schaffung dieser Voraussetzung, sprich einer echten Demokratie zu fördern. Denn die neoklassische Theorie verspricht allen Beteiligten an einem fairen Handel einen Wohlstandszuwachs – auch denen, die die bisher von einem Demokratiemangel auf der anderen Seite profitierten und für die Zukunft um den Verlust dieser Vorteile fürchten."

Die versprochenen Profite und ihr Zustandekommen finden sich in einem Szenario, wo eine (hypothetische) ‚Weltenergieagentur' den Übergang von fossilen zu erneuerbaren Energien kontrolliert. „Hierfür wird die Weltgemeinschaft(!) ohne eine globale Regulierung des Angebots aller fossilen Energiequellen nicht auskommen." Dann kann die Marktwirtschaft anfangen zu funktionieren: „Der Übergang zu regenerativen Energietechnologien wird jedoch dem Markt überlassen." Wenn das alles so geschieht, dann wird – wie eine Grafik beweist – der Ölpreis nicht weiter steigen, d.h. das Schlimmste schon überstanden sein. Ab 2050 wird er nachhaltig zu sinken beginnen. In 2100 wird die Energieversorgung auf vorwiegend regenerativen Quellen beruhen. Dann wird man wohl auch die Demokratie nicht mehr brauchen.

Ohne Öl und Demokratie – ein Rückblick

Die vorgestellte Arbeit belegt eindrucksvoll die Leistungsfähigkeit moderner, mathematisch strenger Wirtschaftstheorie. In diese lässt sich buchstäblich alles integrieren, von der dürren Ölpreiszahl bis zum dickbäuchigsten Ölscheich. Trotzdem bleiben nagende Zweifel übrig. Was ist, wenn sich nach ‚mehreren Jahrzehnten' herausstellt, dass man die falsche Grafik verwendet hat? Dass sie vielleicht durch Anbieter von Energie verbogen wurde? Oder durch Nachfrager? Oder dass Genosse Mao doch recht hatte, und die Marktmacht aus den Gewehrläufen kommt? Könnte nicht gerade ein Mangel an solchen die wahre Ursache für das Steigen des Ölpreises sein? Und wenn ein Hitler dazwischenkommt? Wir können diese Fragen durch einen glücklichen Zufall teilweise beantworten: die publizistische und methodische Verbindung zwischen Natur- und Wirtschaftwissenschaften brachte das zeitmaschinenbasierte Archiv für intertemporales Wissen hervor, aus dem uns ein Jubiläumsbeitrag des Jahres 2106 zugespielt wurde. Wohl bedingt durch die Entwicklung der Produktivkräfte ist er kürzer als das zu feiernde Original. Er scheint auch nicht ganz vollständig zu sein, enthält aber dennoch viele interessante Informationen:

Noch als die fortgeschrittensten Nationen auf Gedeih und Verderb vom Öl abhängig waren, kamen die Entwicklungen in Gang, welche unser heutiges Leben prägen. Vor 100 Jahren

wurde erkannt, dass zum Öl die Demokratie gehört. So löste der Ölschock eine Demokratiewelle aus, die rund um die Erde bleibende Veränderungen hinterließ. Dem Run der Demokraten aufs Öl folgte die ölgesponsorte weltweite Demokratie, die sich wiederum aus den Öleinnahmen speiste, und zwar auf beiden Seiten des Grabens. Unglücklicherweise wurde das Gleichgewicht der Demokratieanbieter und der Demokratienachfrager durch Unwilligkeit und mangelnden Realismus gestört, weil die notwendige Voraussetzung eines gleichen Niveaus an Öligkeit fehlte. Deshalb scheiterte die Weltdemokratieagentur mit ihrem Projekt einer globalen Regulierung des Angebots an Demokratiequellen schon vor der Mitte des 21. Jahrhunderts. Der Demokratieverbrauch sank rapide ab und hat mittlerweile den vorhergesagten Tiefpunkt erreicht. Parallel sank der Ölverbrauch, denn alle fortgeschrittenen und weniger fortgeschrittenen Teile der Menschheit heizen heute ausschließlich mit regenerativer Energie, die sie täglich im Wald vor der Höhle sammeln.

Erhalten blieben uns andere Errungenschaften der revolutionären Umwälzung, ganz besonders die Erklärung. Sie bildet die Grundlage unseres heutigen Weltbilds. Hunderte Jahre lang hatte sich zuvor die Erde um die Sonne gedreht. Diese Entwicklung war auf eine einzige Gleichung zurückzuführen: das Schwerkraftgesetz. Dessen Inhalt lag weit neben dem, was die – richtig interpretierte – neopäpstliche Enzyklika schon immer forderte. Die unrealistische Erdbahn, die so lange so viel intellektuellen Schaden angerichtet hat, ist vorrangig durch politische Faktoren zu erklären. Insbesondere hatten die Ölscheichs Einfluss auf die Bahn der Himmelskörper genommen, weil man große Himmelskörper schneller umkreisen muss als kleine. Dass Kreisbahnen durch Anziehungskräfte zustande kommen, war zwar die erste Antwort der Naturwissenschaft, hilft aber nicht wirklich weiter. Es kommt darauf an, wie die Anbieter von Raumflügen die Anziehungskräfte einstellen und im All durchsetzen. In einem wirklich funktionierenden Sonnensystem werden die Bahnen nicht mehr durch das größte, Objekt reguliert, sondern durch das teuerste. Jedoch war die Kontrolle über die Anziehungskräfte an eine Handvoll multinationaler Raumfahrtkonzerne übertragen worden, welche aus allen Schwarzen Löchern herausholten, was herauszuholen war, und damit die objektiven Gesetze auf den Kopf stellten.

Es scheint, dass der Höhepunkt dieser Entwicklung überschritten ist, und bald die Sonne wieder ganz um die Erde kreisen wird. Auch diese Entwicklung wurde vor hundert Jahren eingeleitet, damals noch unbemerkt. Wir wünschen dem Magazin daher weitere erfolgreiche Jahre, in denen dank seiner neuen interdisziplinären Ausrichtung noch viele weitere Päpste und Gesetze im Universum entdeckt werden mögen, nicht aber neue Scheichs und auch keine Mondgötter, die den schönen Himmelskörper in Käse verwandeln.

Nachtrag

Es gehört normalerweise nicht zu wissenschaftlicher Diskussion, die Person des Autors einzubeziehen. Die Methodik von „Ölpreis und Demokratie“ ist aber derart, dass man kaum noch von Wissenschaft reden kann. Deswegen folgende Bemerkungen:

Der Autor wird in der Zeitschrift vorgestellt. Er ist gebürtiger Iraner, durchlief jedoch eine langjährige wissenschaftliche Laufbahn in Deutschland. Man kann daher vermuten, dass er inhaltlich zumindest teilweise durch – wie auch immer verstandene – nationale Interessen seines Heimatlandes motiviert war. Dies wird gestützt durch eine explizite Kritik am westlich gestützten Putsch gegen den Premier Mossadegh und die nachfolgende Installation des Schahregimes in den Fünfzigern. Seine politischen Forderungen sind damit voll konsistent. Details der Formulierungen und der Literaturliste lassen auch vermuten, dass er keineswegs ein hardcore-Neoliberaler ist, sondern eher routinemäßig seine Anpassungspflichten erfüllte.

Was immer von diesen Vermutungen zutrifft oder nicht: das Bild der Wirtschaftswissenschaft, wie es ausführlicher von Alan Freeman in EXIT! Nr.3 gezeichnet wurde, findet sich voll und ganz bestätigt. Geht man ganz naiv, d.h. ohne Kenntnis von Freemans Text und der Person des Autors, an den Spektrum-Artikel heran, könnte man sogar auf die Idee kommen, hier sei eine raffiniert verfasste Satire durch eine Zensur geschleust worden. Eine solche These würde wohl noch über Freemans Beurteilung des aktuellen VWL-Zustands hinausgehen.

Gerd Bedszent
Utopia in Warenform

Participatory economics (parecon) heißt das neue Rezept, das Teile der globalisierungskritischen Linken jetzt den Zumutungen des real existierenden Kapitalismus entgegensetzen. Das gleichnamige Buch des US-Autors Michael Albert, welches ein „*Leben nach dem Kapitalismus*" verheißt, wurde kürzlich vom anarchistischen Trotzdem-Verlag der deutschsprachigen Leserschaft zugänglich gemacht.

Wie stets mit Patentrezepten, ist es auch mit diesem allerdings nicht sehr weit her: Der Autor kritisiert ausschließlich die ungerechte Verteilung von Arbeit und Lohn; eine Aufarbeitung der Funktionsweise des warenproduzierenden Systems der kapitalistischen Moderne erfolgt nicht. Und das von ihm ausgearbeitete Modell einer „partizipatorischen Ökonomie" als „*dritter Weg zwischen Kapitalismus und Zentralplanung*" entpuppt sich als kurioses Sammelsurium von Elementen der staatssozialistischen Planwirtschaft und Ansätzen der Alternativökonomie der siebziger und achtziger Jahre.

Das Privateigentum an Produktionsmitteln soll abgeschafft und durch Gemeineigentum ersetzt – die Kategorien Lohn, Preis, Gewinn u. ä. jedoch beibehalten werden. Wie dies funktionieren soll, lässt der Autor offen. Zentralstaatliches Reglement wird bei ihm durch ein Netzwerk basisdemokratischer Räte von Produzenten und Verbrauchern ersetzt, die „*in Kenntnis der wahren gesellschaftlichen Kosten-Nutzen-Relationen ihre Wünsche aufeinander abstimmen*". In der Vorstellungswelt des Autors ermöglicht dies eine „*Entlohnung nach Anstrengung*" sowie eine dezentrale (!) Planung von Produktion und Verbrauch. Unbeliebte Arbeitsplätze werden per Rotation zugewiesen. Als Motor der Entwicklung feiert die sozialistische Neuererbewegung fröhlich Auferstehung. Und natürlich ist es verboten, an Superstars überhöhte Gagen zu zahlen...

Selbstverständlich ist es jedem unbenommen, sich eine künftige Welt nach seinen Vorstellungen zurecht zu träumen. Es sagt jedoch einiges über den Zustand der globalisierungskritischen Linken aus, dass diese rührend naive Utopie tatsächlich als theoretisches Werk ernst genommen, von Arundhati Roy als „*starkes Argument*", von Noam Chomsky für seine „*kritischen Analysen, präzisen Konzepte und Formen ihrer Umsetzung*" gelobt wird. Wer meint, die Gesetze der Warenproduktion ließen sich mittels solch primitiver Rezepturen samt Appellationen an die menschliche Vernunft einfach so umwerfen, wird wohl mit der Kritik der politischen Ökonomie insgesamt nichts anfangen können.

Michael Albert „Parecon – Leben nach dem Kapitalismus", Trotzdem Verlagsgenossenschaft, Frankfurt a. M., 2006, 295 Seiten, 18,00 Euro

Udo Winkel

Zwischen „Herrn K.“ und der Bachelor-Historie

Ein Kommentar zum Historikertag in Konstanz

Der diesjährige deutsche Historikertag in Konstanz stand unter dem Leit- oder auch Leid-Thema „GeschichtsBilder“. Die Geschichtswissenschaft sieht sich im Schraubstock zwischen den Backen ihrer Visualisierung einerseits und der drohenden Zersplitterung im Bachelor-Studium andererseits eingeklemmt.

Bei den Geschichtsbildern denkt man natürlich vor allem an die Überschwemmung mit Fernsehdokumentationen insbesondere von Guido Knopp, dem „Herrn K.“, zwischen Bilderflut und Zeitzeugen-Geraune. Darauf wurde in Konstanz durchaus reagiert. Wolf Kansteiner warf „Herrn K.“ geradezu „Geschichtspornographie“ vor. Norbert Frei sekundierte: „Das Zeitzeugenfernsehen des ZDF macht Lust auf Erkenntnis, befriedigt sie aber nicht – dies darf man wohl als Pornographie bezeichnen“ (FR 26. 9. 2006), und sprach von „Verwahrlosungsfernsehen“ (FAZ 25. 9. 2006), während der baden-württembergische Ministerpräsident Günther Oettinger die „breite Resonanz“ dieser Dokumentationen würdigte und sie „etwas Ermutigendes“ nannte (FAZ, ebenda). Die kulturhistorische Barbarisierung nimmt derweil immer neue Dimensionen an, gerade unter Oettinger. Der beabsichtigte Verkauf von Handschriften aus der Sammlung der Badischen Landesbibliothek durch die Landesregierung Baden-Württemberg hat einen weltweiten Protest von Wissenschaftlern ausgelöst, u. a. in einem Brief an den Herausgeber der FAZ. Oettinger hat dem gegenüber die Verkaufsabsicht bekräftigt: „Die Kritik kommt im Kulturteil der Zeitungen, nicht auf den Wirtschaftsseiten“ (FAZ 28. 9. 2006). Wo er Recht hat, da hat er Recht.

Zurück zur Geschichtswissenschaft. Mit der wachsenden Zunahme einer unkritischen Zeitzeugen-Dokumentation kann man, mir sei der Kalauer erlaubt, von einer Entwicklung der History zu His Story sprechen. Was vom Historismus bleibt, und zwar unhintergehbar, ist die Quellenkritik. Das gilt natürlich nicht nur für schriftliche Quellen, sondern für Quellen überhaupt: Bilder, Zeitzeugenberichte, Kunstwerke, Artefakte usw. sind nicht unbedingt das, was sie scheinen. Picassos Guernica-Bild, nach der vollständigen Zerstörung der spanischen Kleinstadt durch die Legion Condor der Nazi-Wehrmacht gemalt, wurde in Paris ausgestellt. Ein deutscher Offizier – so die Anekdote – fragte den Maler: Haben Sie das gemacht? Picasso antwortete: Nein, Sie.

Die Spezialisierung, Reduzierung und Banalisierung, wie sie im Studium der BWL und VWL begann und dann die Sozial- und Politikwissenschaften erfasste, hat inzwischen auch die Historie erreicht. Oliver Jungen schreibt in der FAZ vom 25. 9. 2006: „Der Spezialisierung korreliert indes eine Theorievergessenheit, die damit zu tun haben könnte, dass sich längst Standards etabliert haben: Unterschichten erfordern mentalitätsgeschichtliche, Oberschichten diskursanalytische und Handlungen performanztheoretische Methoden. Es fehlen übergreifend-theoretische Legitimationen des eigenen Tuns, die einmal die Ideengeschichte so sehr begleitet haben wie die sozialgeschichtliche Erneuerung des Faches.“ Nach Dieter Gosewinkel geht wegen der kurzen Studiendauer die Internationalisierung der Standards mit der Provinzialisierung des Studiums einher (FR 26. 9. 2006). Die Ökonomisierung der Wissenschaften treibt sie in den Kollaps. Humboldts „herrlicher Sonnenaufgang“ (Hegel) ist einem düsteren Abendrot gewichen. Wir können uns vorstellen, wie grauenhaft die Nacht sein wird. Kritische Wissenschaft wird in wachsendem Maße wohl nur noch außerhalb der Universitäten getrieben werden können.

EXIT! 1 (2005)

Roswitha Scholz: Neue Gesellschaftskritik und das Problem der Differenzen.
Ökonomische Disparitäten, Rassismus und postmoderne Individualisierung. Einige Thesen zur Wert-Abspaltung in der Globalisierungsära

Robert Kurz: Die Substanz des Kapitals.
Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Erster Teil: Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion „Arbeit“

Christian Höner: Die Realität des automatischen Subjekts.
Zur Kritik der Ideologisierung eines Zentralbegriffs der Gesellschaftskritik bei Nadja Rakowitz/Jürgen Behre

Petra Haarmann: Im Westen nichts Neues.
Ein Kommentar zur Krisentheorie von Robert Brenner

Claus Peter Ortlieb: Markt-Märchen.
Zur Kritik der neoklassischen akademischen Volkswirtschaftslehre und ihres Gebrauchs mathematischer Modelle

Petra Haarmann: Copyright und Copyleft.
Vermittlung im Falschen oder falsche Unmittelbarkeit

Frank Rentschler: Der Zwang zur Selbstunterwerfung.
Fordern und Fördern im aktivierenden Staat

232 Seiten, br., ISBN 3-89502-183-0; Euro 11

EXIT! 2 (2005)

Nachruf auf Günter Reimann

Jörg Ulrich: Gott in Gesellschaft der Gesellschaft.
Über die negative Selbstbehauptung des Absoluten

Petra Haarmann: Das Bürgerrecht auf Folter.
Zur Geschichte des Verhältnisses von Marter, Wahrheit und Vernunft

Frank Rentschler: Das Geschlecht des aktivierenden Staates.
Entfesselung männlicher Konkurrenzsubjekte und Erzeugung rechtloser Dienstbotinnen

Roswitha Scholz: Der Mai ist gekommen.
Ideologische Verarbeitungsmuster der Krise in wertkritischen Kontexten

Carsten Weber: Ein Problem positivistischer Eigenart.
Das Elend der traditionsmarxistischen Antikritik am Beispiel des Haug-Schülers Alexander Gallas

Robert Kurz: Die Substanz des Kapitals.
Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Zweiter Teil: Das Scheitern der arbeitsontologischen marxistischen Krisentheorie und die ideologischen Barrieren gegen die Weiterentwicklung radikaler Kapitalismuskritik

Jörg Ulrich: Die Theologie des automatischen Subjekts.
Anmerkungen zu Christian Höners „Die Realität des automatischen Subjekts"

Udo Winkel: Weiterwursteln

Udo Winkel: Zur Neuherausgabe der Marxschen Frühschriften

Udo Winkel: Zur Neuherausgabe von Max Webers „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus"

256 Seiten, br., ISBN 3-89502-196-2; Euro 13

EXIT! 3 (2006)

Robert Kurz: Die unfreie Zirkulation der Ideen
Offener Brief an die LeserInnen

Gerold Wallner: Die Leute der Geschichte

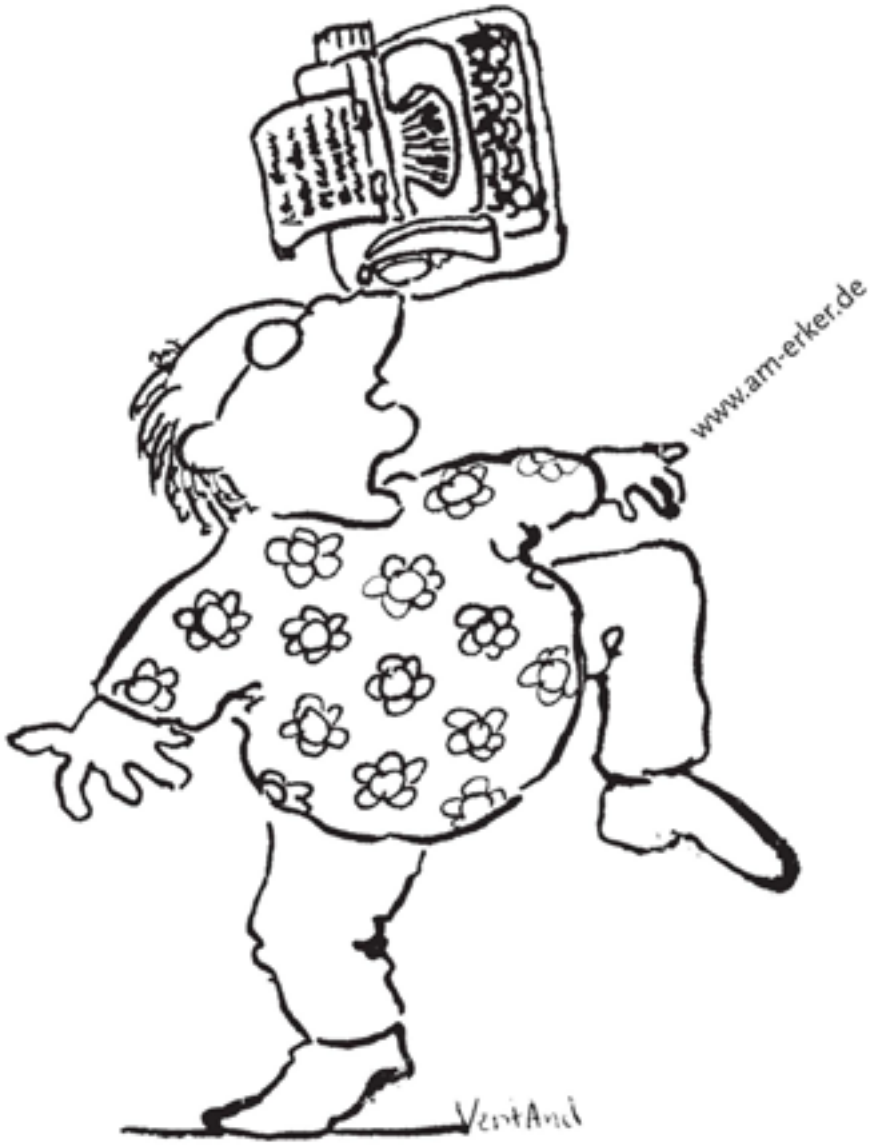
Roland Grimm: Jeder Mann ein Bürger, jeder Bürger ein Soldat
Ein Nachruf auf die allgemeine Wehrpflicht

Martin Dornis: Von der Harmoniesuchtzum Vernichtungswahn
Antisemitismus als basale Krisenideologie der Wertabspaltungsvergesellschaftung. Einige Überlegungen

Roswitha Scholz: Die Rückkehr des Jorge
Anmerkungen zur „Christianisierung" des postmodernen Zeitgeistes und dessen dezionistisch-autoritärer Wende

Frank Rentschler: Die kategoriale Abwesenheit des Geschlechts
Zur verkürzten Konzeption des Leistungsprinzips in Holger Schatz' Buch „Arbeit als Herrschaft"

256 S., br., ISBN 3-89502-196-2; Euro 13



Am Erker Zeitschrift für Literatur

express

ZEITUNG FÜR SOZIALISTISCHE BETRIEBS- & GEWERKSCHAFTSARBEIT

In der akt. Ausgabe (10/05) u.a.:

- Heinz Steinert: »Prekariat, Kolorist, sexy Berlin und die Unterschichte«
- Anne Allex: »Zwangsemanzipation, Frauenarmut trotz Frauenarbeit«
- KH: »Stellt euch vor, wir werden verkauft, und keiner will mit«, Montagsdemos und Blockaden: Bayer-Beschäftigte begehren auf
- »Keine Ausrede mehr: Schlechtes Wetter«, Malern und Lackierern droht Hartz IV
- Willi Hajek: »Blauer Himmel über Berlin?«, über das Fazit der Streikenden bei Bosch Siemens Hausgeräte
- Annette Groth: »Berlin in Brüssel«, zur deutschen Ratspräsidentschaft der EU
- Sarah Bormann: »Die Materialität des Cyberspaces, die lange Reise eines PCs und die Implikationen für Arbeit, Umwelt und Entwicklung«

☐ Ich möchte 1 Probeexemplar

☐ Ich möchte die nächsten 4 aktuellen Ausgaben zum Preis von 10 Euro (gg. Vk.)

Niddastraße 64
60329 FRANKFURT
Tel. (069) 67 99 84
express-afp@online.de

Antifaschistisches Blatt
info

Nr.73 | Herbst 2006

Wahlerfolge der NPD

Kostenloses Probeexemplar:
Antifaschistisches Infoblatt
Gneisenaustr. 2a | 10961 Berlin
e-mail: aib@nadir.org
web: www.antifainfoblatt.de

Einzelexemplar 3.10 Euro
Abo 15.50 Euro (fünf Ausgaben)